This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

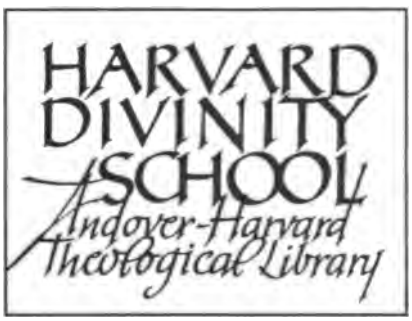
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library

Die Religion des Judentums
im neutestamentlichen Zeitalter.

Die

Religion des Judentums

im

neutestamentlichen Zeitalter

von

D. Wilhelm Bousset,
a.-o. Professor der Theologie zu Göttingen.

Berlin,
Verlag von Reuther & Reichard
1903.

March 9 1903
Princeton Seminary

Alle Rechte vorbehalten.

BM
177
.B68
1903
c. 2

Der hochwürdigen Theologischen Fakultät

zu Heidelberg.

Vorwort.

Ich schicke nur einige kurze Bemerkungen über die Anlage des Buches voraus. Ueber Plan und Aufriss des Ganzen orientiert die Einleitung (S. 1—5). Den ersten Abschnitt über die Quellen bitte ich nur als einen gedrängten einleitenden Ueberblick anzusehen. Ich musste denselben geben, um meine Stellung zu den mannigfachen litterarischen Problemen auf diesem Gebiet kurz zu präcisieren. Die eigentliche Darstellung beginnt erst mit Abschnitt II. Mit Absicht habe ich, um die Darstellung nicht mit Unsicherem und Problematischem zu belasten, das religionsgeschichtliche Problem, das mir freilich als eines der wichtigsten erscheint, erst in einem Schlussabschnitt (VI) behandelt. In den beigefügten Registern gebe ich ein Verzeichnis (I) der Abkürzungen von Zeitschriften und häufig citierten Büchern, und (II) der benutzten Quellen. Im Hauptregister (III. Personen- und Sachregister) habe ich mich auf das Wichtige und Bemerkenswerte beschränkt, zumal da eine ausführliche Inhaltsangabe über die Anlage des Buches bis ins einzelne orientiert.

Je mehr ich mich in meine Aufgabe hineinarbeitete, desto mehr wurde mir bewusst, wie viel Arbeit noch auf dem vorliegenden Gebiet zu thun sei. Ich bin mir daher klar, dass die hier gegebene umfassende Darstellung der Religion des Spätjudentums, wie sie seit A. Gfrörer eigentlich nicht mehr unternommen ist, nur die Bedeutung eines ersten Wurfes haben kann. Dennoch hoffe ich, dass sie das Ziel eines besseren Verständnisses der religionsgeschichtlichen Umgebung des neuen Testaments und damit auch des neuen Testamentes selbst in gewissen Grenzen erreicht hat.

Göttingen, October 1902. **Bousset.**

Inhaltsübersicht.

Einleitung . . . . . S. 1—5

Erster Abschnitt. Die Quellen. S. 6—53.

Die vormakkabäische Zeit 6–9. Die Makkabäerzeit, palästinensisches Judentum 10—17, Diaspora 19—21. Das herodianische Zeitalter, palästinensisches Judentum 21—24, Diaspora 24—36. Nach der Zerstörung Jerusalems, palästinensisches Judentum 36—39, Diaspora 39—40. Ausserjüdische Quellen 40—41. Spätjüdische Quellen 41—45. Spätere jüdisch-christliche Litteratur (Haggada, Apokalyptik) 45—48 . . . . . „ 6—48

Anhang. Ueberblick über die wichtigste neuere Litteratur „ 49—53

Zweiter Abschnitt. Die Entwickelung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche. S. 54—184.

I. Kapitel. Allgemeines. Einleitung, Bedeutung des Begriffes Kirche 54—56. Zustand der vormakkabäischen Zeit, geringe Expansion des Judentums 56—61. Die Bedeutung der Makkabäerzeit. Loslösung der Frömmigkeit vom nationalen Leben 62—63. Bildung einer neuen Gemeinschaft 63—64. Die Expansion des Judentums in Palästina und in der Diaspora 64—71. Die innere Einheit des Judentums (Tempelsteuer, Wallfahrt nach Jerusalem, synagogaler Gottesdienst) 71—73. Die Einheit nach aussen 73—76. Stellung der Aussenwelt (Antisemitismus) 76—77. Propaganda in der Heidenwelt 77—82. Missionsgedanke im palästinensischen Judentum 82—85. Ende der Entwickelung 85—86 S. 54—86

II. Kapitel. Das Gesetz. Allgemeine Hochschätzung des Gesetzes 87—89, Legendenbildung über das Gesetz und seinen Urheber 89—91. Gesetz und Kultus. Ansehen des Kultus im Volk 91—93, die Kultabgaben 93—94, Teilnahme der Laien am Kult 94—95, der Tempel, die Kultfrömmigkeit 96—97. — Dennoch Sinken des Ansehens des Kultus im allgemeinen 97–98, Gründe dafür 98—99, Stütze des Kultus das Gesetz 99–100, direkter Widerspruch gegen den Kult 100—102. — Gesetz

und Recht 102—105. — Das Gesetz als Ceremonialgesetz. Palästinensisches Judentum 105—109, Diaspora 109—111. — Gesetz und Moral. Partikularismus der jüdischen Ethik 111—115, Kasuistik 115—117, negativer Charakter 117—118, Armenpflege 118—120 . . . . . S. 87—120

III. Kapitel. Der Kanon. Entstehung des palästinensischen Kanons 120—122. Der alexandrinische Kanon 122—124. Das Dogma vom Kanon 124—127. Die Uebersetzungen 127—128 „ 120—128

IV. Kapitel. Schrift und Tradition; Auslegung der Schrift. Das Problem 128—130. Lösung Hillels 130—131. Mischna 131—133. Das Dogma von der Tradition 133—134. Halacha und Haggada 135—136. Bibelfrömmigkeit, Exegese 136—138. . . . . „ 128—138

V. Kapitel. Die Theologen. Alter des Schriftgelehrtenstandes. Der Weise beim Siraciden; Frömmigkeit und Bildung 139—142. Weitere Entwickelung 142—144. Das Gelehrtentum in seiner Blutezeit 144—147. Organisation 147—148, alexandrinische Philosophie 148—149. . . . . „ 139—149

VI. Kapitel. Die Kirche und die Laien. Der Gottesdienst der Synagoge. Alter desselben 149—151. Organisation des Gottesdienstes 151—153. Seine Bedeutung 153—154. Das Gebet, Schma, Schmone Esre, Tischgebet 154—157. Fasten 157—158. Armenpflege 158—159. Jugendunterricht 159—161 „ 149—161

VII. Kapitel. Die Frommen. Entwickelung der Frommen zur herrschenden Partei 161—163. Pharisäer und Sadducäer 163—166. Pharisäer und Amhaarez 166—168. Die Märtyrer 168 „ 161—168

VIII. Kapitel. Bekenntnis, Dogma, Glaube. Ansätze zum Bekenntnis (im Schma) 168—170. Das monotheistische Dogma 170—171. Beurteilung des Heidentums 171—174. Dogma der jenseitigen Vergeltung 174—175. Die Erkenntnis vom Wert des Glaubens 175—178. Abraham, Vorbild d. Glaubens 178—179 „ 168—179

IX. Kapitel. Die Synagoge als Heilsanstalt. Das Verdienst der Väter. Das Leiden der Gerechten. Ueberschüssige Leistungen. Sakramente . . . . . „ 179—184

Dritter Abschnitt. Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion. S. 185—276.

I. Kapitel. Allgemeines über den Partikularismus des Judentums. Der nationale Charakter des Judentums in Palästina. Die Partei der Zeloten. Der Krieg mit Rom 185—188. Das Judentum in der Diaspora 188—191. Verbot der Mischehe, Beschränkung des Verkehrs mit den Heiden, Reinheit des

Landes, der Stadt, des Tempels. Verbot der griechischen Sprache 191—194. Das Ende der Entwickelung 194—195 . . . . . S. 185—195

II. Kapitel. Allgemeiner Ueberblick über die Zukunftshoffnungen des Judentums. Geschichtlicher Ueberblick. Die beiden verschiedenen Hoffnungskreise . . . . . „ 195—199

III. Kapitel. Die messianische Hoffnung. Die Herrschaft (das Reich) Gottes und des Volkes 199—204. Unterwerfung und Vernichtung der Feinde. Die Versammlung der Völker, Gog und Magog, Schwanken zwischen den Vorstellungen des Kampfes und des forensischen Gerichtes 204—209. Der Messias. Geschichtlicher Ueberblick, messianische Hoffnungen ausserhalb des Judentums, Herkunft, Name, Stellung und Amt des Messias 209—218. Messias ben Joseph (Ephraim) 218—219. Vorläufer des Messias 219—221. Zustände im neuen Reich. Das Schicksal der Heiden, die Sammlung der Zerstreuten (Rückkehr der 10 Stämme), Neubau Jerusalems und des Tempels (das himmlische Jerusalem), die Freude im Reich, ethisch-religiöse Gedanken 219—229 . . „ 199—229

IV. Kapitel. Die Apokalyptik. Dieser und jener Aeon. Weltdauer, Weltperioden, die Nähe des Endes 229—237. Messianische Wehen 237—239. Die dualistische Grundlage der Anschauung. Gericht über die Engel, Kampf Gottes mit dem Teufel 239—242. Der Antichrist 242—245. Das grosse Gericht. Gott der Weltrichter, Gerichtsbücher, messianische Gerichtsvorstellung 245—248. Der Menschensohn. Bilderreden, IV. Esra, die Idee der Präexistenz des Messias in der Septuaginta, das religionsgeschichtliche Problem 248—255. Die Auferstehung der Toten. Geschichtlicher Ueberblick, Auferstehung der Gerechten, das hellenistische Judentum, die Gegner des Glaubens, das Dogma, das Wie der Auferstehung 255—262. Das individuelle Gericht. Das ewige Leben, der Inhalt desselben, die ewige Verdammnis (Vernichtung) der Gottlosen. Das Verschwinden der Bösen 262—268. Die Welterneuerung. Lehre vom Weltbrand 268—270. Die Wohnung der Gerechten und der Gottlosen. Paradies, himmlisches Jerusalem, Gehinnom, Hölle 270—273 . . . „ 229—273

V. Kapitel. Die Idee des Zwischenreichs . . . . . „ 273—276

Vierter Abschnitt. Der individuelle Glaube und die Theologie. S. 277—404.

I. Kapitel. Der Individualismus. Religionsgeschichtlicher Ueberblick 277—278. Die Entwickelung im Judentum zu einem auf dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung beru-

henden Individualismus 279—280. Die Vergeltung unmittelbar nach dem Tode. Die Lehre vom Zwischenzustand, die Himmelsreise der Seele, der Kampf um den Vergeltungsgedanken 280—287. Der religiöse Wert des Vergeltungsgedankens 287—288. Die religiöse Psychologie 288—290 . . . S. 277—2

II. Kapitel. Der Glaube an Gott. Das monotheistische Erbe der Vergangenheit. Gegensatz zum Polytheismus 291—293. Der Glaube an den Schöpfergott 295—297. Gott der Weltrichter 297—298. Gott der Väter und der Vergangenheit 298—299. Zurücktreten des Glaubens an den gegenwärtigen Gott der Geschichte 299—302. Transcendenz Gottes. Verschwinden des Jahwenamens. Die neue Art von Gott zu reden (der Himmel, die Herrlichkeit, die Schechina etc.). Spiritualisierung der Vorstellungen von Gott 302—313 . . . . . „ 291—31

III. Kapitel. Die Angelologie. Rückblick 313—314. Ausbildung bestimmter angelologischer Vorstellungen. (Die Wächter, Engel und Gestirne, Elementargeister, Schutzgeister, Völkerengel) 314—318. Engelklassen, die sieben Erzengel, einzelne Engelgestalten (Michael, Gabriel etc.) 318—320. Engelglaube im Verhältnis zum Gottesglauben, Ansätze zum Engelkult, Gegenströmungen 320—325 . . . . . „ 313—32

IV. Kapitel. Der Dualismus. Die Dämonologie. Entstehung dualistischer Anschauung, Engelfall, Strafengel, Satane 326—328. Beliar, der Teufel, Ursprung des Teufels 328—331. Dämonenglaube, allgemeine Aufnahme desselben, Emporkommen im Judentum, dämonologische Grundanschauungen, das Reich des Bösen 331—335. Bedeutung des Dualismus für die Frömmigkeit 335—336 . . . . . „ 326—3

V. Kapitel. Die Hypostasen-Spekulation. Die Weisheit 336—340. Herrlichkeit Gottes 340—341. Wort Gottes 341. Der Geist 342—343. Der Name Gottes 343—344. Die strafende Gerechtigkeit Gottes 345. Philos Dynameis 345—346. Der „Mensch“ 346—349. Die Lehre vom Wagen Gottes 349—350. . . . . „ 336—3

VI. Kapitel. Das Verhältnis der Frommen zu Gott. Stimmung der Angst und Furcht. Resignation. Gehorsam 351—354. Gott der König 354—355. Der Vater 355—357. Die Gerechtigkeit Gottes. Rückblick, die Veränderung des Begriffes 357—361. Die Barmherzigkeit Gottes 361—363. Das Verhältnis von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Begründung der Barmherzigkeit in der Allmacht Gottes, der Schwäche der Menschen. Die erziehende Gerechtigkeit Gottes 363—366. Die Gerechtigkeit der Frommen. Das Sündenbewusstsein, die Busse, Selbstgerechtigkeit, die Unsicherheit der Selbstbeurteilung 366—374 . . . . . „ 351—3

Anhang. Das unmittelbare, mystische Verhältnis der Frommen zu Gott. Der Geist und seine Wirkungen . . . . . S. 374—380

VII. Kapitel. Zur Anthropologie. Rückblick, Vereinfachung und Veränderung der anthropologischen Anschauung 380—382. Der Gegensatz von Seele und Leib, die hellenistische Anschauung, die (palästinensische) Lehre vom bösen Trieb, die Grenzen des ethischen Pessimismus 382—387. Der Sündenfall und seine Folgen. Sagen vom Sündenfall 387—391 . . . . „ 380—391

VIII. Kapitel. Zur Ethik. Gesetz und Moral (Rückblick) 391—392. Motivation der Ethik (Utilitarismus, die Vergeltung im Diesseits, die jenseitige Vergeltung) 392—395. Der Gedanke der verdienstlichen Leistungen 395—396. Zurücktreten der Forderungen des öffentlichen Lebens 396—397. Die individuelle Ethik, ihr Grundcharakter (Gerechtigkeit, Güte, Wohlthätigkeit, „Einfalt" und Schlichtheit, Vermeidung des unreinen Wesens) 397—402. Familie, Ehe, Freundschaft, die einzelnen Berufsstände 402—404 . . . . . „ 391—404

Fünfter Abschnitt. Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit. S. 405—447.

I. Kapitel. Das Verhältnis zwischen dem palästinensischen Judentum und der Diaspora . . . . . S. 405—410

II. Kapitel. Philo. Philos Stellung innerhalb der Diaspora 411—412. Die jüdische Seite seiner Lebensanschauung 412—413. Hellenische Einflüsse. Der metaphysische und anthropologische Dualismus 413—417. Das Ideal des Weisen, gesteigerte Weltflüchtigkeit 417—419. Die religiöse Wendung, Vorstellungen von Gott, der Glaube 419—423. Die Ekstase, Einflüsse der griechischen Mysterienreligion 423—426. Die Theologie Philos, die Hypostasenlehre, ihr Mysteriencharakter 429—431 . . . . . „ 411—431

III. Kapitel. Die Essener. Alter, Herkunft, Verbreitung 431—433. Die Essener als Ordensgemeinschaft, Verhältnis zu den Neupythagoreern 433—435. Die Sakramentsgemeinschaft, Verwerfung des Opferkultes. Geheimschriften 435—439. Verhältnis zum Judentum 439—440. Fremde Einflüsse (Eschatologie, Fatalismus, Sonnenverehrung, Verwerfung des Oels, Verwerfung des Genusses von Wein und Fleisch?) 439—443 . „ 431—443

Anhang. Die Therapeuten . . . . . „ 443—447

Sechster Abschnitt. Das religionsgeschichtliche Problem.
S. 448—493.

Rückblick. Das Problem 448—449. Der epigonenhafte Charakter des Spätjudentums. Seine Uneinheitlichkeit 449—450. Charakter des das Spätjudentum umgebenden religiösen Synkretismus 450—452. Die einzelnen in Betracht kommenden Religionen. Die babylonische Religion 452—453. Die eranische Religion 453—458. Die griechische Religion 458. Die ägyptische Religion 458—459. Die Gebiete der Beeinflussung 459—460. Der niedere Volksglaube 460—461. Sagen, Mythen und Legenden. Paradiessagen, Sagen vom ersten Menschen, Henoch, Engelfall, Flutsage, Turmbau, Noah, Abraham, Moses, Salomo. 461—467. Esther-, Tobit-, Achikar-, Judith-Legende, die Danielgeschichten 467—470. Die Spruchweisheit 470. Kosmogonisches und Kosmologisches 470—472. Angelologie 472—473. Verhältnis der jüdischen und eranischen Apokalyptik. Die kosmologisch-universale Seite der jüdischen Apokalyptik. Deren Ursprung in der eranischen Apok. Differenzen. Die Auferstehung der Toten. Lehre vom Weltbrand und Feuergericht 473—483. Der jüdische und der eranische Dualismus. Differenzen und Uebereinstimmungen. Berührungen in der Antichrist-Legende 483—487. Die individuelle Eschatologie 487—489. Die Hypostasen der jüdischen Theologie und die eranischen Ameshas-Spentas 489—492. Griechische Religion 492. Abschluss 492—493.

Einleitung.

Die Periode der Religion Israels, mit welcher sich die gegenwärtige Darstellung beschäftigt, empfängt ihre bestimmte und wohlbegründete Abgrenzung durch zwei tief in die Geschichte des Volkes einschneidende Ereignisse. Auf der einen Seite stehen die Religionsverfolgung Antiochus IV. und der makkabäische Befreiungskrieg. Man wird die Bedeutung dieser Ereignisse nicht hoch genug anschlagen können. Vor ihnen war die Volkskraft Israels und seine Religion im Zustand der Erweichung und Auflösung. Das Volk, oder vielmehr die jüdische Gemeinde ist örtlich auf einen recht engen Raum beschränkt, von der späteren gewaltigen Ausdehnung der Diaspora zeigen sich die ersten schwachen Ansätze. Und was noch schlimmer war, Israel beginnt sein Selbstbewusstsein und seine eigentümliche Art zu verlieren. Nicht nur die bekannten Vorgänge der Makkabäerzeit, sondern auch die aus dieser Zeit uns bekannte Litteratur des Judentums, die Spruchweisheit, legen Zeugnis für die allmähliche Erweichung der israelitischen Eigenart ab. Seit der Makkabäerzeit und durch die Ereignisse derselben erfolgte nun ein ganz gewaltiger Aufschwung des jüdischen Gesammtlebens. Israel erlebt noch einmal Geschichte, seine Religion treibt einen frischen Zweig. Freilich war dieser nur ein Nachtrieb, aber geschichtlich ist er doch von höchster Bedeutung. Denn auf dem Boden dieses Spätjudentums entstand das Evangelium. — Auf der anderen Seite ist die Periode unserer Darstellung wieder ganz bestimmt abgegrenzt durch die Vernichtung des israelitischen Volkslebens in Palästina in dem grossen Vernichtungskrieg, welcher über die eigentliche Katastrophe dieses Kampfes sich forterstreckte bis zur endgültigen Niederschlagung der letzten nationalen Erneuerungsversuche unter Hadrian. Wenn es vorher oft den Anschein hatte, als könnte das Judentum sich zu

einer völkerumspannenden Universalreligion entwickeln, zieht es sich nun ganz auf sich selbst zurück und erstarrt völlig in seiner Eigenart, während das junge Christenthum sein Erbe in der Welt antritt.

Es handelt sich in dem vorliegenden Werk um eine Darstellung der Religion dieses „Spätjudentums" als einer Gesamterscheinung. Denn so gross die Unterschiede der beiden Hauptzweige dieser Epoche des Judentums, des palästinensisch- (babylonisch) -pharisäischen und des (alexandrischen) Diasporajudentums auch sein mögen, so überwiegt die Einheit in den beiden Erscheinungen. Die ganze geschichtliche Bedeutung des Spätjudentums wird erst dann klar, wenn wir uns das merkwürdige Gebilde dieser Religion vergegenwärtigen, welche in unerhörter Stärke das Leben der Völker der griechisch-römischen Kulturwelt zu überfluten und zu durchdringen begann und andererseits wieder in einem bestimmten Winkel der οἰκουμένη sein Centrum und seinen festen Halt hatte. Wir werden daher zunächst in unserer Darstellung immer auf das Ganze unsern Blick gerichtet halten. Die Darstellung selbst muss zeigen, dass dies allerdings nicht ganz gewöhnliche Verfahren berechtigt ist.

Ferner lassen sich Unterperioden innerhalb des angegebenen Zeitraumes nicht mehr scheiden. Es verlockt zunächst zwar der Gedanke, etwa die Periode der nationalen Selbständigkeit des Judentums in der Makkabäerzeit noch einmal von der folgenden Zeit der Fremdherrschaft abzusondern. Aber diese Abtrennung erweist sich als innerlich unmöglich. Denn es ist nicht so, wie man auf den ersten Blick erwarten könnte, dass in der makkabäischen Zeit die Frömmigkeit Israels eine stärkere nationale Ausprägung im Vergleich zur späteren Zeit erhalten hätte. Das gilt nur von ihren ersten Anfängen. Nachher sind die Träger der Entwickelung der spätjüdischen Frömmigkeit ihre Wege abseits von den mehr und mehr verweltlichenden Kreisen, welche die nationale Erneuerung trugen, gegangen. Die äusseren Ereignisse der Makkabäerperiode haben für die Entwickelung der jüdischen Frömmigkeit nur die Bedeutung eines äusseren mächtigen Anstosses und keine innerlich bestimmende Kraft. — Auch ist das uns erhaltene Material zur Geschichte der spätjüdischen Frömmigkeit nicht massenhaft genug, um eine solche weitere Einteilung zu gestatten. Endlich fehlen in diesem Zeitraum jüdischer Religionsgeschichte ganz und gar die grossen, die Entwickelung in sich koncentrirenden Persönlichkeiten, die festen Orientirungspunkte in dem Strom der Erscheinungen. Wir werden daher die ganze Zeit in einzelnen Querdurchschnitten behandeln.

Dann stehen wir allerdings vor einer Fülle durcheinanderwirbelnder Erscheinungen, verschiedenster kaum mit demselben Mass messbarer Gestaltungen, widerstrebender sich gegenseitig aufhebender Tendenzen, einer auf den ersten Blick uneinheitlichen, disharmonischen Welt. Wird es möglich sein, aus diesem Chaos ein Gebilde zu gestalten, im Uneinheitlichen doch eine gewisse Einheit, in allen Differenzirungen bestimmte Grundlinien einer Entwickelung aufzuweisen?

Was wird als der charakteristische Grundzug in der Entwickelung der spätjüdischen Religion anzusehen sein? Ich meine, es ist doch trotz allen gegenteiligen Eindrücken dieses, dass das Spätjudentum sich auf der Stufe des Überganges von einer nationalen, kultischen Religion zur universalen, geistigen befindet. Die beiden Thatsachen der gewaltigen Entwickelung der Diaspora, welche das Judentum zu einem Faktor der Weltgeschichte machte, und der in der Diaspora betriebenen Propaganda, durch die jenes zu einem Vorläufer und Vorarbeiter des Christentums wurde, prägen dieser Periode israelitischer Religionsgeschichte ihren Stempel auf. Denn an jener Bewegung participirt auch das palästinensische Judentum, schon allein dadurch, dass es das fast unbestrittene Centrum dieses die οἰκουμένη überflutenden Judenthums blieb. Ausserdem aber kam hier jener Tendenz auf Erweiterung zur Universalreligion wenigstens die negative Tendenz auf Ablösung der Religion vom National-Kultischen entgegen. Auch hier wurde der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen grösser als der zwischen einem geborenen Juden und einem geborenen Heiden. Und geschaffen wurden hier die neuen geistigen Formen dieser auf der Übergangsstufe befindlichen neuen Religion, vor allem die endgültige Ausbildung des Lebens unter dem Gesetz, der Kanon der heiligen Schrift, die Theologie, Schriftauslegung und das Schriftgelehrtentum, der synagogale Gottesdienst, der religiöse Jugendunterricht u. a. Diese bedeutungsvolle und für den Gang der Religionsgeschichte so ausserordentlich wichtige Entwickelung des Judentums zur Synagoge — oder um einen Begriff zu gebrauchen, welcher die religionsgeschichtliche Bedeutung der Entwickelung besser hervorhebt — zur Kirche wird im ersten Abschnitt unserer Darstellung gezeichnet werden.

Wir vergegenwärtigen uns dabei, dass jene Entwickelung freilich schon in einer früheren Periode angefangen hat. Die Ablösung der jüdischen Religion vom nationalen Leben hat freilich schon mit der Neubildung im Exil und mit der Rückkehr aus diesem begonnen. — Aber dieser neuen Bildung fehlte ein ganz wesentlicher

Faktor: die Massenhaftigkeit und Expansionskraft, welche dem Judentum erst seit der Makkabäerzeit eignet. Daher können wir in den vergangenen Jahrhunderten nur von einer jüdischen „Gemeinde" reden. Und am Ende unserer Periode stand diese Gemeinde in der Gefahr der Selbstauflösung und der Zersetzung zur Sekte. Mit der Expansionskraft aber fehlte auch die Kraft zur Organisation. Zeigen sich hier auch bereits mannigfache Ansätze schon in der früheren Zeit, die Organisation der jüdischen Kirche entsteht erst in unserem Zeitalter. Die ganze Entwickelung, die schon vorher begonnen, dann unterbrochen war, kommt hier erst zu ihrer Vollendung und einheitlichen Zusammenfassung.

Auf der anderen Seite ist nicht zu verkennen, dass diese Umbildung der jüdischen Religion auf halbem Wege stehen geblieben ist. Das Centrum der neuen jüdischen Frömmigkeit ist und bleibt das Gesetz, und mit dem Gesetz erhält sich der nationale Charakter in der Form der Sitte im Centrum der jüdischen Frömmigkeit. Aus einer national-kultischen Religion wird das Judenthum eine Religion der Observanz. Die jüdische Kirche behält ein nationales Centrum. Es gelingt ihr nicht, den nationalen Partikularismus abzustreifen. In einem zweiten Abschnitt werden wir die nationale Bedingtheit der jüdischen Frömmigkeit darzustellen haben. Der nationale Charakter des Judentums aber koncentrirt sich in seiner Zukunftshoffnung. Hier wird daher eine Darstellung der jüdischen messianischen Hoffnung erfolgen müssen. Aber wieder zeigt das Gebilde der jüdischen Zukunftshoffnung ein doppeltes Gesicht. Auf der einen Seite ist sie specifisch national gerichtet, auf der anderen Seite zeigt sie ein weit darüber hinausgehendes, universales und kosmologisches Interesse (Apokalyptik). Die beiden mannigfach in einander liegenden in sich verschlungenen Gedankenkreise müssen in der Darstellung neben einander betrachtet werden. An diesem Punkt werden endlich eigentümliche neue Gedanken in der jüdischen Religion lebendig: Die Gedanken von dieser und jener Welt, Weltuntergang, Welterneuerung, Weltgericht, Auferstehung der Toten, ewigem Leben, Himmel und Hölle, der Herrschaft der Dämonen und des Teufels in dieser Welt, vom Kampf Gottes mit dem Teufel. Es wird gelten, diese Gedanken in ihrer Tragweite zu würdigen.

Mit alledem sind wir noch immer mehr bei den äusseren Formen und Organisationen dieser Religion, bei der verhältnismässig sicher und bequem darstellbaren Aussenseite. Es wird sich nun im dritten Abschnitt um den eigentlich inneren Kern dieser Religion

handeln. Hier liegt der verhältnismässig schwerste Teil unserer Aufgabe. In den Quellen tritt das innere Leben der Religion des Spätjudentums stark zurück. Es ist das kein reiner Zufall. Dieses innere Leben ist wenigstens teilweise infolge der Überwucherung des Schriftgelehrtentums und der Theologie, der Gesetzeskasuistik und der apokalyptischen Phantastik stark in der Erstarrung begriffen. Und wo wir es antreffen, zeigt es widersprechende Züge. Vorhanden ist es dennoch. Wir werden hier die Fragen zu erörtern haben, welche Stellung und Geltung das Individuum in der Religion des Spätjudentums einnimmt, wie sich der Glaube an Gott in ihm gestaltet, wie man sein Wesen (Transcendenz Gottes, Angelologie, Hypostasenlehre, Dualismus), das Wesen des Menschen und endlich das Verhältnis der Frommen zu Gott erfasst. Auch die eigentliche „Theologie" des Spätjudentums wird hier zur Darstellung kommen, weil auch sie uns in charakteristischer Weise einen Rückschluss auf die Entwickelung der individuellen Frömmigkeit gestattet. Eine kurze Darstellung der Grundauffassung des Ethischen im Judentum wird diesen Abschnitt schliessen.

In einem weiteren Abschnitt werden wir dann zur Ergänzung einige abseits stehende Gestalten jüdischer Frömmigkeit behandeln, die wegen ihres singulären Charakters in der allgemeinen Darstellung nicht zu ihrem Rechte kamen: Philo als Repräsentanten der Diasporafrömmigkeit der „Gebildeten", die Essener, die Therapeuten.

In einem Schlussabschnitt werden wir das Judentum in seiner religionsgeschichtlichen Stellung darzustellen suchen. Hier wird die wichtige und in neuester Zeit immer intensiver erwogene Frage erörtert werden müssen, ob das Spätjudentum als eine genuine Weiterentwickelung der alttestamentlichen Religion anzusehen sei, oder ob zur Erklärung dieses eigentümlichen, in der Zeit des allgemeinen religiösen Synkretismus entstandenen Gebildes auch der Einfluss fremder Religionen in Betracht zu ziehen sei. Namentlich wird hier das interessante Problem des Verhältnisses von Judentum und Parsismus, dieser beiden engverwandten Religionen, zu behandeln sein. — Ein kurzer Überblick über die uns zur Verfügung stehenden Quellen wird die Untersuchung eröffnen müssen.

Erster Abschnitt.

Die Quellen.

I. Wir beginnen unsern Überblick über die in Betracht kommenden Quellen, indem wir zunächst den Blick rückwärts auf die unmittelbar unserer Periode vorhergehende Zeit wenden. Hier begegnen wir im Judentum einer bestimmten Litteraturgattung, der Spruchweisheit. Zu ihr gehören die unsrer Zeit vielleicht schon etwas ferner stehenden Sprüche Salomos und zeitlich diesen folgend das interessanteste, bedeutendste und einflussreichste Werk dieser Gattung, die Spruchsammlung des Siraciden Jesus. Da der Enkel des Siraciden nach seiner Aussage im Prooemium das Buch im Jahre 132 (im 38. Jahr unter der Regierung des Königs Euergetes) übersetzte, so schrieb dieser selbst aller Wahrscheinlichkeit nach am Anfang des zweiten Jahrhunderts. Das Werk des Siraciden ist neuerdings durch eine Reihe auf einander folgender Funde zur grössern Hälfte ($^3/_5$) in seiner Ursprache bekannt geworden.[1])

Die mannigfache Verbreitung des Buches, die starke Überarbeitung, welche dessen Text gefunden hat, die zahlreichen Citate in der späteren jüdischen Litteratur zeugen für den grossen Einfluss des Siraciden auf

1) Es ist unmöglich, hier die ins ungeheuerliche anschwellende neue Sirachlitteratur zu verfolgen. Man findet sie in den theologischen Biographien der letzten Jahre. Alles bisher vom hebr. Sirachtext gefundene ist jetzt veröffentlicht in „Facsimiles of the Fragments hitherto recovered of the Book of Ecclesiasticus Oxford-Cambridge 1901." Aus vier Hndschr. sind folgende Stücke erhalten: A) 3_6b—16_{26}a; B) 30_{11}—33_3, 35_{11}—38_{27}b, 39_{15}—51_{30} (Schluss); C) kleine Fragmente aus Kap. 4—7 und 37, ferner 18_{31}b—19_3b, $20_{5\ 6\ 7\ 13}$, $25_{8\ 13\ 17-24}$, 26_1—$_3$a; D) 36_{29}—38_1a. vgl. die Übersetzungen von Ryssel zu 39_{15}—50_{22} bei Kautzsch I 425—470 und für die übrigen Stücke in St. Kr. 1900, 363—403, 505—541; 1901, 75—109, 269—294, 547—592; 1902, 205—262.

die jüdische Litteratur. Ausser dem Buch Daniel hat vielleicht kaum ein Werk im Spätjudentum so weitergewirkt, wie das des Siraciden. Es ist daher eine Quelle ersten Ranges [1]) auch für die Religionsgeschichte des nachfolgenden Judentums.

Zu dieser Gruppe von Schriften gehört in gewisser Hinsicht auch das Tobitbuch. Es zählt zur Klasse der erbaulichen, moralisch-didaktischen Erzählungen. [2]) Nach der Zukunftsweissagung 14_{4-6} stammt es aller Wahrscheinlichkeit nach aus der vormakkabäischen Zeit. Es ist neuerdings sehr wahrscheinlich gemacht, dass das Tobitbuch als eine jüdische Bearbeitung einer im Folklore weit verbreiteten Erzählung vom „dankbaren Toten" anzusehen sei. [3]) Damit gewinnt das Buch ein besonders religionsgeschichtliches Interesse (s. Abschnitt VI). Eine besondre Verwandschaft zeigt es ausserdem mit der Achikarlegende, deren weite Verbreitung in syrischer, arabischer, armenischer, äthiopischer und griechischer Tradition erst in neuester Zeit bekannt geworden ist. [4]) Die Legende von Achikar, dem weisen Minister des assyrischen Grosskönigs, der von seinem ungeratenen Neffen schändlich verläumdet, wunderbar vom Tode errettet wird und dann wieder zu königlichen Ehren gelangt,

1) Ich benutze neben dem Urtext beim Gebrauch die mit Berücksichtigung alles textlichen Materials unternommene Übersetzung von Ryssel und den griechischen Text der LXX bei Swete, The old Testament in Greek Vol. II 1891.

2) Die textliche Überlieferung ist eine ausserordentlich verwickelte, vgl. die vorzügliche Übersicht bei Schürer III 178—180. Gegen Löhr, der bei Kautzsch I den Text wesentlich nach LXX Cod. A (B) gab, verfocht Nestle Septuagintastudien III. S. 22—27 (Programm Maulbronn, Stuttgart 1899) sehr entschieden die Priorität von ℵ und der altlateinischen Übersetzung. Gegen Nestle: Löhr, Alex. und Sinait. z. Buche Tobit Z. A. T. 1900 243—263. (vergl. R. Harris Journ. Americ. Theol. The double text of Tobit. 1899 541—554. M. E. ist der Text von ℵ vt. lat. eine stark eingreifende Recension des ursprünglichen Textes, die vielleicht erst nach der Zerstörung Jerusalems vorgenommen wurde. Man beachte die die stichische Anordnung störenden, sicher sekundären Interpolationen im Lobgesang des Tobit c. 13 (besonders V. 12). Doch mag ℵ auch ursprüngliches hier und da bewahrt haben. Ich benutze den Text von A B, sowohl wie den von ℵ nach Swete, unter Heranziehung des reicheren Textmaterials in Fritzsches Libri Apocryphi. 1871 und Ball, Apocrypha. London 1895.

3) Vgl. nach älteren Vorgängern Cosquin: Le livre de Tobie et l'histoire du sage Akikar Rev. Bibl. VIII 50—82, 510—531. Margarethe Plath: Zum Buch Tobit. St. Kr. 1901. 377—414 (besonders 402 ff.).

4) Das in Betracht kommende Material findet sich umsichtig gesammelt in The Story of Achikar ed. Conybeare, Harris, Lewis. 1898.

war aller Wahrscheinlichkeit nach eine Erzählung heidnischen Ursprungs. Wenn nun in der Tobitlegende auf die Achikarlegende Bezug genommen wird, und Tobit gar als ein Verwandter Achikars erscheint (1_{21}f 14_{10}), so zeigen sich hier wieder interessante religionsgeschichtliche Übergänge (s. u. Abschnitt VI).[1]) Vor allem sind die mannigfachen Berührungen des Tobitbuches mit der Spruchweisheit der Sprüche, des Siraciden, einiger Psalmen, der Achikarlegende, auch der Sittensprüche Ps-Menanders (s. u.) bemerkenswert und deuten daraufhin, dass die jüdische Spruchweisheit kaum ohne Anregung von aussen her entstanden ist.

Wenn wir dann weiter den palästinensischen Kanon des alten Testaments hinsichtlich seiner späteren Bestandteile ins Auge fassen, so waren zur Zeit Sirachs die Sammlungen „Gesetz und Propheten" abgeschlossen.[2]) Auch die Jonaslegende, deren Entstehung vielleicht noch in die angrenzende Zeit fällt, hat doch ihren Platz unter den kleinen Propheten (Sirach 49_{10}) erhalten, und wird im Tobitbuch (14_4) bereits vorausgesetzt. Sie gehört also ins dritte Jahrhundert. Unter den Hagiographen werden eine Psalmensammlung, die Sprüche, das Hohe Lied (?), Hiob und Nehemia von Sirach bereits angedeutet oder genannt. Sir. $47_{8.17}$ $49_{9.13}$. Manche kleineren Stücke, namentlich in der prophetischen Litteratur, sind dennoch später hinzugefügt. Jesaia 24—27[3]) ist z. B. erst am Ende des dritten Jahrhunderts oder später entstanden. Die Psalmenlitteratur haben wir uns in dieser Zeit und bis in die ersten Zeiten des Makkabäischen Zeitalters noch in lebendigem Fluss zu denken, obgleich die Masse dieser Litteratur einem früheren Zeitalter angehört. Die beim Siraciden nicht genannten Stücke — abgesehen von kleineren Stücken wie Ruth und Klagelieder

1) vgl. Reinach, un conte babylonien dans la littérature juive. Révue Et. Juives. 1899. T. 38. 1ff. — Halevys Gegenbemerkungen in „Tobie et Akhiakar". Rév. Semit. 1900 treffen zwar Einzelheiten der Reinach'schen Ausführungen, aber nicht die Behauptung heidnischen Ursprungs der Erzählung. Das Plaidoyer Halevys zu Gunsten der Originalität des Judentums in diesen Erzählungen ist durchweg verfehlt.

2) vgl. Sir. 45—49.

3) Man beachte, dass sich die nachweislich späten prophetischen Stücke sehr oft als Anhänge eines abgeschlossenen prophetischen Buches finden. Die bekanntesten Beispiele: Deutero- und Trito-Jesaia. Beachte die Stellung von Jes. 24—27. 34—35 (36—39, auch Jes. 11—12, mindestens 11_{10}—12_6 sind verdächtig); Jeremias 50—51 (48—49). Ezech. 38—39 (Die Weissagung über Gog und Magog stammt aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Ezechiel); Amos 9_{11-15}. Micha 7_{7-20}. Sacharja 9—14 etc.

— also Daniel, Esther, Prediger und das Werk Esra-Nehemia-Chronik in seiner jetzigen Gestalt (s. u.) gehören sicher, resp. wahrscheinlich auch erst in die nachsiracidische Zeit.

Das hellenistische Judentum wird in dieser Zeit noch kaum eine umfangreiche Litteratur besessen haben. Die Schriften desselben, welche man in diesen früheren Zeitraum hat verlegen wollen, sind einer viel späteren Zeit, wie wir sehen werden, zuzuweisen. Allerdings ist zu vermuten, ja mit grosser Wahrscheinlichkeit zu behaupten, dass der Beginn der Uebersetzung des alten Testaments schon in dieser Zeit anzusetzen ist (3. Jahrh. v. Chr.), und dass mindestens die Uebersetzung des Pentateuchs in die vormakkabäische Zeit fällt. Denn als der Enkel des Sirach dies Werk seines Grossvaters übersetzte, lagen nach dessen Prooemium bereits alle Teile (Gesetz Propheten Schriften) des Kanons in der Übersetzung vor.

Dass dagegen der Chronograph Demetrius (Fragmente aus Alexander Polyhistors Sammelwerk (s. u.) bei Eusebius Praep. ev. IX 21. 291-3. 15; Clemens Alex. Stromat. I 21141; vgl. Schürer III 349—351.) in die vormakkabäische Zeit hineingehört, scheint immerhin nicht ganz sicher. Er scheint zwar als Endpunkt seiner Chronologie nach Clemens Al. Stromat. I 21141 die Regierung Ptolemaeus IV (222—205) genannt zu haben. Aber selbst wenn der Text des Demetrius ganz gesichert wäre, was zugestanden werden mag, so ist es prekär, auf ein solches Fragment, dessen näheren Zusammenhang wir nicht kennen, bei dem wir nicht einmal wissen, ob uns die Rechnung vollständig angegeben ist, allzuviel zu bauen. Ein ähnlicher Schluss wird sich aus zwingenden Gründen beim Chronographen Eupolemus als falsch erweisen. (s. u.) Hat Demetrius unter Ptolemaeus IV gelebt, so wäre damit allerdings bewiesen, dass der Pentateuch spätestens in den letzten Decennien des dritten Jahrhunderts übersetzt sei, da Demetrius die Übersetzung des LXX voraussetzt. (vgl. namentlich seine Chronologie. Eus. Pr. Ev. IX 2118.) Ganz unmöglich ist ein so früher Zeitansatz für den Beginn der Übersetzung nach dem, was wir von der Geschichte der ägyptischen Diaspora wissen, nicht, aber immerhin unwahrscheinlich. (s. u.)

II. In dem Überblick über die jüdische Litteratur der Makkabäerzeit beginnen wir am besten mit der Besprechung derjenigen Schriften des alten Testaments, welche aller Wahrscheinlichkeit nach in diese Zeit gehören.

In einem weiten Kreise der alttestamentlichen Forscher hat sich die Überzeugung Bahn gebrochen, dass in unsrer Psalmensammlung auch makkabäische Psalmen vorhanden seien. Wie es scheint, finden sich diese namentlich unter den Liedern Asaphs und der Korachiten also in der Gruppe 42—50 und im dritten Buch. Fast allgemein gelten Ps. 44, 74, 77, 79, 83 (auch 76, 78, 80, 85, 89)

als makkabäisch. Auch in den späteren Büchern finden sich makkabäische Psalmen 108 (= 60 B), 110, 118, 149. Dagegen ist von den Psalmen der davidischen Sammlung 3—41, 51—72 kein einziger mit Bestimmtheit als makkabäisch erwiesen.[1]) Das Buch Esther mit seinem grimmigen, jedes religiösen Zuges baaren politischen Fanatismus stellt man ebenfalls am liebsten in die Makkabäerzeit ein. Von prophetischen Stücken mag Wellhausen[2]) mit Recht Sacharja 9—14 hierhersetzen. Vielleicht ist auch ein historisches Buch, die gegenwärtige Redaktion von Esra-Nehemia-Chronik, bis in unsere Zeit hinabzurücken. Es ist in diesem Werk — auch in der Chronik — natürlich viel älteres Material enthalten. Aber eine endgültige und ziemlich stark eingreifende Recension dieses Materials scheint erst in der Makkabäerzeit vorgenommen zu sein.[3]) Endlich ist auch der

1) Das könnte in der That die Psalmensammlung sein, die bereits von Sirach vorausgesetzt wird. Der (makkabäische) Ps 60 B ist als Anhang zu 60 A in diese Sammlung hineingeraten.

2) Israel. u. jüd. Gesch.[3] 232. Anm. 2. W. bezieht Sach. 11 7—17 auf die Wirren in den Anfängen der Makkabäerzeit, die Polemik gegen die Propheten 13 1—6 vergleicht er mit I. Mk. 4 46 14 41. In Sach. 14 16—19 findet er Polemik gegen die Anhänger des Tempels von Leontopolis (vgl. Jes. 19 19-25).

3) Der Siracide scheint nur eine Schrift des Nehemia gekannt zu haben 49 13. Daneben haben sicher Memoiren des Esra existirt. Von dem Verfasser der Chronik sind dann beide in recht später Zeit verarbeitet. Darauf deutet auch die Stellung der Chronik hinter Esra-Nehemia und am Schluss des alttestamentlichen Kanons. I Chronik 16 34-36 ist ferner Ps. 106 mit dem liturgischen Schluss des vierten Psalmenbuches citiert. II. Chron. 6 40—42 citiert den ebenfalls späten Psalm 132 8—10. I. Chron. 24 7 ist als erste der 24 Priesterklassen die Klasse Jojarib citiert. In den älteren Listen Neh. 10 3-9. 12 1-7. 12-21 ist Jojarib gar nicht oder an untergeordneter Stelle erwähnt. Da nun die Makkabäer aus der Familie Jojarib I. Mk. 2 1. 14 29 stammen, so liegt hier eine sichere Spur einer Redaktion der Chronik in der Makkabäerzeit vor. Schürer II 237 Anm. 44. Die merkwürdige Angabe II Chron. 30 10 cf. 30 1-2. 18, dass zu Hiskias Zeit etliche von „Asser, Manasse und Sebulon" sich demütigten und zum Passa nach Jerusalem gekommen seien, spiegelt vielleicht die geschichtlichen Verhältnisse der Makkabäerzeit, die Errettung der jüdischen Diaspora in Galilaea und Gilead durch die Makkabäer, wieder (I. Mk. 5). Auf diese Zeit deuten auch II. Chron. 26_6. Die Zeitgrenze nach unten für die Redaktion der Chronik ist dadurch festgelegt, dass nach II. Chron. 21_{10} die Edomiter noch nicht unterworfen sind. Die Unterwerfung erfolgte zwischen 128 und 113 (Schürer I 264—266). Die zeitliche Festlegung der Chronik würde dann auch eine nähere Bestimmung des Abschlusses der Psalmensammlung ermöglichen.

Koheleth, da er bereits eine bestimmte und scharfe Auseinandersetzung mit dem Glauben an die Unsterblichkeit enthält (3_{19}—$_{22}$ u. ö.) im makkabäischen Zeitalter geschrieben.

Die wichtigste Schrift des alttestamentlichen Kanons, die für unsere Darstellung in Betracht kommt, ist das Buch Daniel [1]). Und hier stehen wir auf ganz sicherem Boden. Die wissenschaftliche Forschung, soweit sie ernst zu nehmen ist, hat einstimmig dieses Buch dem makkabäischen Zeitalter zugewiesen [2]). Und zwar ist das Buch nach dem Kislev 165, (der Verwüstung des Tempels durch Antiochus IV.) und vor dem 25. Kislev 165, der Reinigung des Tempels durch Judas Maccabäus geschrieben. Wenn das Buch nach „$3\frac{1}{2}$ Zeiten" (7_{25} 9_{27} 12_{11} f.) den grossen Umschwung aller Verhältnisse zu Gunsten seines Volkes erwartet, so ist das kein vaticinium ex eventu, sondern eine wirkliche Weissagung, die so wie ihr Verfasser es sich dachte, auch niemals eingetroffen ist. Im ersten Teil, cap. 1—6 erzählt der Verfasser des Buches Legenden, welche alle den erkennbaren Zweck haben, den Glaubensmut des Volkes in schweren Zeiten zustärken. Hier verwendet der Verfasser vielfach älteres Material; ganz besonders stark schaut die (nichtjüdische) Grundlage cap. 4 hindurch. Mit Kap. 7 wendet sich das Buch zur Weissagung [3]). Hier wird Daniel der Schöpfer einer neuen Stilgattung. Mit ihm beginnt die apokalyptische Litteratur, deren einflussreiches Vorbild Daniel für Jahrhunderte bildet. Die Pseudonymität, die Methode, die Einzelweissagung in

---

Der Chronist Eupolemus setzt bereits die Chronik in der Uebersetzung der LXX voraus (s. u.). vgl. Nöldeke Z. A. T. 1900 88f.

1) Wenn am Schluss des alttestamentlichen Kanons Prediger, Esther, Daniel, Esra, Nehemia, Chronik stehen, so ist hier also eine Erinnerung des ursprünglichen geschichtlichen Thatbestandes gegeben.

2) Vgl. die Kommentare von A. Bevan Cambridge 1892; G. Behrmann Göttingen 1894 (Handkommentar z. A. T. von Nowack III 3₂); J. Dyneley Prince Leipzig 1899; K. Marti Tübingen 1901 (kurzer Handkommentar hrsg. von Marti. 18.); ferner den vorzüglich orientierenden Artikel von Buhl (in Herzogs R. E.) und den von Kamphausen (Encyclopädia Biblica von Cheyne u. Black I 1001—1015), endlich Wellhausen, israelit. u. jüd. Gesch.[3] 252 f.; Schürer III 186—188.

3) Vielleicht ist das Bussgebet Daniels 9_{4-19}, das im Stil von allem übrigen so weit absteht, erst später eingelegt. Nur hier findet sich im Buch der Jahwe-Name. Vgl. auch Rothstein bei Kautzsch I. 173. Auch 8_{13-14} mit seiner abweichenden Berechnung des Endes ist vielleicht spätere Interpolation. Bousset Th. R. III 334. Der Wechsel der Sprache des Buches (1_1—2_3, 8—12 hebräisch, 2_4—7 aramäisch) beruht wohl nur auf einem äusseren Zufall der Ueberlieferung.

einen grossen weltgeschichtlichen Rahmen einzuspannen, die geheimnisvolle bizarre Bildersprache, die Zahlenrätsel, das Ineinander zeitgeschichtlicher Andeutungen und apokalyptischer Weissagungen — alles das hat die Folgezeit aus diesem Buch übernehmen können und übernommen. Aber auch Daniel ist keine schöpferische Kraft. Er hat aller Wahrscheinlichkeit nach seine apokalyptische Gesamtanschauung und viele einzelne seiner bizarren Bilder bereits überkommen.

Mit Daniel beginnt also die apokalyptische Litteratur des Judentums. Von Daniel im Stil und in manchen Einzelheiten abhängig ist bereits jenes Sammelwerk von Schriften ähnlicher Tendenz, das nach seiner Ueberlieferung als das äthiopische Henochbuch (I. Henoch) bezeichnet wird. Ursprünglich aramäisch geschrieben (Schürer III 203) ist es uns in äthiopischer, zum Teil auch in griechischer Sprache (Kap. 1—32; 89_{42-49}) erhalten [1]). Es zerfällt in eine Reihe lose aneinandergereihter einzelner Bücher: 1—5. Prooemium; 6—16. Henochs Predigt an die gefallenen Engel (legendarische Einleitung zur Predigt ist 6—11, ebenfalls bereits wieder aus verschiedenen Traditionen zusammengesetzt); 17—36. Die Reisen Henochs (zwei Recensionen 17—19. 20—36); 37—71. Die „Bilderreden"; 72—82. Belehrungen Henochs über Astronomie; 83—90. Zwei Traumgesichte (85—90. Die Tiervision); 91_{1-11}. 93. 91_{12-18} [2]). Die Zehn-Wochen-Vision; 92. 94—105. Die Paränesen; 106—108. spätere Anhänge.

Die Stücke 1—36, 72—105 gehören eng zusammen. Schon der Verfasser des Jubiläenbuches 4_{17-23} (Ende der Makkabäerzeit) hat sie, wie es scheint, in seinem Henochbuch sämtlich neben einander gelesen. Wie viel Hände an diesem Corpus Henoch beteiligt gewesen waren, wird sich schwer sagen lassen. Jedenfalls — das beweisen schon die verschiedenen Redaktionen einzelner Stücke (vgl. den doppelten Reisebericht und das Fragment Kap. 108) — haben wir hier nicht das Werk eines einzelnen Litte-

1) Ein lateinisches Fragment ist unbedeutend. Schürer III 207. Ausgabe: A. Dillmann, Liber Henoch Aethiopice 1851. Neueste Uebersetzungen: R. H. Charles, The book of Enoch 1893 (auf Grund des Textes von Dillmann, unter Benutzung weiteren handschriftlichen Materials, mit ausführlicher kritischer Einleitung, Anmerkungen; im Appendix das grosse griechische Fragment). G. Beer bei Kautzsch II 217 ff. (mit Einleitung und wertvollen, namentlich religionsgeschichtlich orientierenden Bemerkungen). Endlich unter Benutzung alles erreichbaren handschriftlichen Materials: Das Buch Henoch hrsg. von J. Flemming und L. Radermacher Leipzig 1901 (die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrh. hrsg. v. d. Kirchenväter-Commission der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften.)

2) Ueber Blattvertauschungen im Henochbuch: Bousset Th. R. III 371 Anm. 3.

raten, sondern die Litteratur eines frommen Kreises. Die Zeit aller einzelnen Stücke genau zu bestimmen, ist nicht möglich. Die „Tiervision" (85—90) führt in die Anfänge der Makkabäerherrschaft und könnte noch vor dem Tode des Judas Maccabäus geschrieben sein (Charles). Die Paränesen 92. 94—105 führen in die Zeit der beginnenden Spannung zwischen den Frommen und dem Herrscherhaus (unter Johannes Hyrkan). Die gesammte Litteratur mag etwa zwischen 164 und 80 entstanden sein.

Etwas abseits von dieser Litteratur stehen die Bilderreden Henochs 37—71. Sie zeigen eine andere Gesammthaltung und bestimmte sich in den übrigen Büchern nicht findende, immer wiederkehrende Wendungen (Herr der Geister, Menschensohn, Engel des Friedens, Erzengel Phanuel, Satan und die Satane). Die Gegner der Frommen sind hier nicht mehr das eigne Herrscherhaus, sondern die heidnischen Könige (46 7-8 u. ö.). Die Schrift versetzt uns in die unsichere und furchtbare Zeit zwischen dem Sturz des Makkabäergeschlechtes und der Regierung des Herodes. Sie erregt unsere Aufmerksamkeit besonders durch die bei ihr im Centrum stehende Figur des Menschensohnes.

Schliesslich sind in die Henochischen Bücher von letzter Hand noch die sogenannten noachitischen Interpolationen eingesprengt, in denen nicht Henoch, sondern Noah der Held der Erzählung ist. Diese finden sich besonders in den Bilderreden 54 7-55 2. 60. 65 1-69 25, aber auch 10 1-3. 106—107.

Die Henochlitteratur ist mit ihrem phantastischen, bizarren und fremdartigen Inhalt von besonderm religionsgeschichtlichem Interesse. Sie spiegelt aber auch trefflich die Stimmung der Frommen im Makkabäerzeitalter wieder. Sie zeigt die erwachende Tendenz zur Ueberweltlichkeit in der Frömmigkeit. Ihrer Gattung nach ist sie nicht rein apokalyptisch. Sie will göttliche Weisheit mannigfaltiger Art bringen, neben Weissagung eine heilige Geographie, Astronomie und Himmelskunde, Enthüllungen irdischer und himmlischer Geheimnisse. —

Eine Schrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls aus der Makkabäerzeit stammt, ist das äthiopisch [1]), in Fragmenten lateinisch erhaltene Buch der Jubilaeen, auch die kleine Genesis genannt. In ihr haben wir das erste Beispiel einer zusammenhängenden haggadischen Bearbeitung alttestamentlicher Erzählungsstoffe. Sie berichtet ausführlich die Geschichte von der Weltschöpfung bis zum Passa am Sinai und zeigt, wie weit man es in der weiteren sagenhaften Ausschmückung der Erzählungen des A. T. bereits in der Makkabäerzeit gebracht hat. Die eigentümliche und starke Verherr-

1) Ich benutze die auf den früheren Arbeiten fussende, ausserdem den Text nicht nur in Kapitel, sondern auch in Paragraphen teilende Uebersetzung von E. Littmann bei Kautzsch II 39—119. — Die beste Arbeit über die Jubilaeen hat H. Rönsch, Buch der Jubilaeen. 1874 geliefert. — (Hier auch der Text der lateinischen Fragmente.)

lichung Levi's und seiner Nachkommen (31—32, namentlich 31_{15}), der Accent, der auf „Sichems" Zerstörung durch Levi und Simeon gelegt wird (30), die Legende von der gänzlichen Vernichtung Esaus (37—38) und von der Besiegung der Amoriterkönige durch Jacobs Söhne (34), die Weissagung Isaaks gegen die Philister 24_{28-33}, die von der späteren pharisäischen Orthodoxie in vielen Einzelheiten noch abweichende Haltung des Buches, die besondere Hochschätzung der Henochischen Offenbarungen, das alles weist mit Bestimmtheit in die Makkabäerzeit. Kap. 23 des Buches lässt vermuten, dass es in dem für den Pharisäismus goldnen Zeitalter der Alexandra geschrieben wurde [1]). (Z. N. W. I 199.)

Gehören nun die Jubilaeen in die Zeit der Makkabäer, so gehört auch die jüdische Grundschrift der Testamente der Patriarchen dorthin [2]). Seit Schnapps Arbeit über die Testamente der zwölf Patriarchen (Halle 1884) ist es nämlich in weiten Kreisen anerkannt, dass in den Testamenten der 12 Patriarchen eine ursprünglich jüdische Schrift in einer leichten christlichen Bearbeitung vorliegt. Weniger bekannt ist es und auch von Schnapp in seiner Uebersetzung der Schrift nicht beachtet, dass die christlichen Interpolationen sich bereits zum grössten Teil auf Grund unserer handschriftlichen Zeugnisse aus-

1) Vgl. Bohn, St. Kr. 1900. 167—184. Bousset, Th. R. III 375.

2) Die Schrift ist in griechischer Ueberlieferung erhalten, von Sinker nach zwei (C. O.) Handschriften (Test. Patr. ed. Sinker, Cambridge 1869) herausgegeben. Im Appendix 1879 hat S. zwei weitere Handschriften verglichen (R. P). Die Kollection einer fünften ist von Conybeare Jew. Quarterly Review 1901. 111—127. 258—274 veröffentlicht. Der wichtigste Zeuge ist die armenische Uebersetzung, die ihrerseits in zwei Recensionen vorliegt. Uebersetzungen und Kollationen: Conybeare Jew. Quart. Rev. V. 1893. 375—398 (einzelne Stücke) VIII 1896, 260—268 (Ruben, Simeon) 471—485 (Juda, Dan, Joseph, Benjamin), Preuschen Z. N. W. I 106—140 (Levi in beiden Recensionen). Ein Fragment einer syrischen Uebers. erwähnt Charles, Encyclop. Biblica I 241. Die slavische Uebersetzung ist wertlos, sie entspricht unserem schlechtesten griechischen Text (Bousset Z. N. W. I. 144). Ueber ein aramäisches Fragment (= Lev. 11—13) s. Bousset Z. N. W. I 344—346. Es enthält einen stark abweichenden doch stellenweise ursprünglichen Text. — Eine völlig andere Schrift im Vergleich mit dem griechischen Testament ist das von Gaster in Proceedings of the Society of Bibl. archaeology XVI 1894. 33—49, 109—117 aus der Chronik des Jerachmeel veröffentlichte Testament Naphthalis. Doch enthält auch dieses ältere und dem griechischen Testament verwandte Ueberlieferung. Uebersetzung bei Kautzsch II 489—492.

scheiden lassen [1]). In erster Linie ist hier das Zeugnis der an vielen Stellen ursprünglicheren armenischen Uebersetzung wichtig, in zweiter Linie auch griechische Handschriften (namentlich R). Die so ausgeschiedene Grundschrift ist nun ihrerseits auch kaum einheitlich. Es zeigen sich Spuren einer nach dem Sturze der Makkabäerherrschaft vorgenommenen Bearbeitung, Stellen, die ihrer ganzen Art nach an die salomonischen Psalmen erinnern [2]). Der Hauptbestand der Testamente aber stammt wahrscheinlich aus der Makkabäerzeit, vielleicht derselben Zeit, in welcher die Jubilaeen entstanden [3]). Wie dort, so findet sich hier die übermässige Verherrlichung Levis auf Kosten Judas, die Haggaden über die Kämpfe der Söhne Jacobs [4]), die Verehrung der Schriften Henochs, sonderbare gesetzliche Bestimmungen etc. Hier wie dort herrscht — von einigen Einschaltungen abgesehen — die optimistische Stimmung eines glücklichen, in seinen nationalen Ansprüchen befriedigten Geschlechtes. Ihrer Art nach gehören die Testamente halbwegs der ethisch didaktischen, halbwegs der apokalyptischen Gruppe an. In den Ansprachen der einzelnen Patriarchen wechseln stetig ethische Ermahnungen mit apokalyptischen Weissagungen. Besonders interessant ist die Schrift wegen ihres entschiedenen und eigenartigen, oft an das Johannesevangelium erinnernden Dualismus.

Am Schluss der Makkabäerzeit steht dann eine Sammlung von Psalmen [5]), welche durch ihre Existenz beweist, dass die ältere Psalmensammlung zu jener Zeit abgeschlossen war. Die „salomonischen" Psalmen sind in der Zeit etwa von der Vernichtung der Makkabäerherrschaft bis kurz nach dem Tode des Pompejus (Ps. 2) in hebräischer Sprache geschrieben und in griechischer Uebersetzung erhalten. Einige mögen noch etwas älter sein und aus der Zeit der Gewaltherrschaft des Jannaeus stammen. Die Psalmen sind eines der wertvollsten Zeugnisse für die Frömmigkeit des (pharisäischen) Judentums. Sie ziehen das Facit aus dem Verlauf der Geschichte: Gott hat das „Usurpa-

1) Diesen Nachweis habe ich Z. N. W. I 141—175 „die Testamente der 12 Patriarchen", zu führen versucht.

2) Vgl. Levi 10. 14—16. Juda 22. 24—25 (Dan. 5. Seb. 9). Bousset Z. N. W. I 189.

3) Nachweise im einzelnen Bousset l. c. 193 ff. Besonders beweisend ist, dass Naphthali 5 die Syrer als letzte Feinde des jüdischen Volkes genannt werden.

4) Genaueres über diese haggadischen Stücke Bousset l. c. 202 ff.

5) Ich citiere nach der abschliessenden Ausgabe von O. v. Gebhardt Psalmen Salomos. Leipzig 1895.

torengeschlecht" der Makkabäer gerichtet. Während der Makkabäerherrschaft hat sich Israel auf einem Irrweg befunden. Die Verweltlichung Israels in dieser Zeit war ein Abfall von Gott. Nun handelt es sich um Rückkehr zur alten Frömmigkeit, zur Frömmigkeit der Psalmen und Propheten, zur alten messianischen Hoffnung (Ps. 17). Die Psalmen archaisieren. Von der mit Daniels Zeit beginnenden Weiterentwickelung der späteren jüdischen (apokalyptischen) Frömmigkeit zeigen sich hier nur geringe Spuren.

Andere Schriften der Makkabäerzeit kommen für uns weniger in Betracht. Das erste Makkabäerbuch, ebenfalls ursprünglich hebräisch geschrieben, mit seiner dem Fürstengeschlecht unbedingt ergebenen Haltung gehört sicher in diese Zeit 1). Es ist das beste Geschichts-

1) Es ist jedenfalls vor dem Untergang der letzten Makkabäer im Anfang der herodianischen Zeit und vielleicht schon viel früher geschrieben. Denn nachher erlosch das Interesse an den Thaten des Makkabäerhauses vollständig in allen Kreisen des Volkes. Bedenken sind neuerdings besonders von H. Willrich, Juden und Griechen 1895 S. 69ff, Judaica S. 40—85 gegen die in dem Buch mitgeteilten Briefe und Aktenstücke erhoben. Willrich hält die Mehrzahl dieser Stücke 1) für unecht, resp. für falsch datiert, nimmt 2) an, dass sie auch zum ursprünglichen Makkabäerbuch nicht gehörten, sondern erst etwa vom Uebersetzer des Buches eingefügt seien und zwar 3) wahrscheinlich aus einer erst in der Caligulazeit entstandenen Sammlung echter und gefälschter Akten. Die letzte von den drei Willrichschen Thesen ist durchaus nicht erwiesen. Die zweite mag für einige Stücke zutreffen, die sich in der That leicht, wie dies ja allerdings bei Aktenstücken fast immer der Fall ist, aus dem Zusammenhang loslösen lassen (vgl. die vorsichtig abwägende Untersuchung von Kautzsch (Apokryphen 28). Immerhin beruht die These Willrichs, dass alle jene Stücke dem Verfasser des Makkabäerbuches abzusprechen seien, teils auf dem Geschmacksurteil, dass derartige teilweise geschmacklose Fälschungen dem nüchternen und besonnenen Verfasser nicht zuzutrauen seien, teils auf der m. E. nicht stichhaltigen Ueberzeugung, dass jene gefälschten Aktenstücke erst in römischer Zeit entstanden sein könnten. (Dagegen spricht z. B. in einem der verdächtigsten Aktenstücke die Hervorhebung der militärischen Tüchtigkeit der Juden und der Einstellung von Tausenden von Juden in das königliche Heer 10 36 ff. vgl. 13 40) Davon ganz unabhängig ist die Frage nach der Echtheit der betreffenden Aktenstücke. Und gegen die meisten derselben (8 22-32 Brief der Römer; 10 25-45 Brief Demetrius I.; 12 5-18 Jonathan an die Spartaner; 12 20-23 Araeus an Onias; 13 36-40 Brief Demetrius II.) erheben sich in der That begründete Bedenken. — Vgl. ausser Willrichs Ausführungen hier die teils zustimmenden, teils ablehnenden Urteile von Kautzsch (Apokryphen 27—30), und Schürers durchaus ablehnende Urteile I 220 32. 229 14. 237 33. 250 19-20. 251 22. Einer noch andern Beurteilung unterliegen die letzten Kapitel des Makka-

werk, welches das Judentum hervorgebracht. Es hebt sich mit seiner schlichten, frommen und tapferen Art wohlthuend von der umgebenden Litteratur ab und zeigt, bis zu welcher Höhe der Einfluss des Makkabäergeschlechts die sich ihm unterstellenden Kreise des Volkes emporgehoben hat. Wahrscheinlich der Makkabäerzeit gehört auch die Judithlegende an. Willrich (Judaica 28—35) hat genauer nachzuweisen gesucht, welche Zeitverhältnisse das Buch widerspiegeln könnte. Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, dass das Buch auch bereits fixierten legendenhaften Stoff weitergiebt.

Auch auf dem Gebiet des hellenistischen Judentums beginnt es sich in dieser Zeit zu regen. Mit Ausnahme weniger Stücke, von denen unten die Rede sein wird, wurde in ihr die Uebersetzung des alttestamentlichen Kanons (Gesetz, Propheten, Schriften) nahezu vollendet. Heilige Schrift κατ' ἐξοχήν blieb freilich auf dem Gebiet des hellenistischen Judentums der Pentateuch. Die übrige „heilige" Litteratur bleibt in lebendigem Fluss, und manches neue kommt hinzu, manches, was in dem palästinensischen Kanon keine Aufnahme mehr fand, wurde hier aufgenommen [1]). Dann beginnt das

---

bäerbuches. Destinon (Die Quellen des Flavius Josephus 1882 I 60 ff.) wies scharfsinnig darauf hin, dass Josephus den Schluss des ersten Makkabäerbuches in seiner gegenwärtigen Gestalt nicht gekannt habe. Es ist in der That wahrscheinlich, dass das Buch einst mit 14 15 schloss (nicht mit 13 54, wie Destinon wollte, vgl. Kautzsch I 29), und dass 14 16—16 24 ein späterer Nachtrag ist. Das Aktenstück 14 27-45, die vom Volk zu Ehren Simons aufgestellte Inschrift, steht in der That in mehrfachem Widerspruch mit der vorher berichteten Geschichte Simons. Das Aktenstück 15 16-23 (Brief der Römer an Simon) ist identisch mit dem von Josephus Ant. XIV 145—147 mitgeteilten und ist an letzterer Stelle wahrscheinlich richtig in die Zeit Hyrkans II. datiert (47 a. Chr.). Damit würden sich als terminus a quo für diesen Nachtrag die vierziger Jahre vor Christus ergeben. (Ueber jenes für die Beurteilung der Geschichte der Diaspora eminent wichtige Aktenstück vgl. genaueres unten, Abschnitt II 1). Die von A. Schweizer (nach dem Vorgang von Chwolsohn) herausgegebenen hebräischen Fragmente des Buches repräsentieren nicht, wie Schw. annimmt, die Grundschrift, sondern eine Rückübersetzung aus einem griechischen Text, der nicht ohne Wert ist. Vgl. A. Schweizer, Untersuch. ü. die Reste e. hebr. Textes vom ersten Makkabäerbuch. Berlin 1901. Dagegen vgl. Schmidt in d. Th. L.Z. 1901. No. 20. Vetter Theol. Quartalschr. 1901 600--605, endlich J. Levy Sur les deux premiers livres des Maccabées. I. L'original hébreu du Ier livre des Maccabées. Rev. Et. Juives. 1902. 215 ff.

1) Vgl. die vorzügliche Einleitung in die Septuaginta: H. Swete, an

Judentum in der Diaspora schon jetzt eine apologetisch-polemische Litteratur zu entwickeln. Zum Träger dieser jüdischen Apologetik wird zunächst die heidnische Gestalt der Sibylle. Im Zeitalter des Hellenismus kannte man in der griechischen (römischen) Welt eine ganze Reihe solcher Sibyllen, weissagender Prophetinnen[1]). Es gab auch eine orientalische, genauer eine chaldäisch-hellenistische Sibylle, welche ähnlich wie der babylonische Historiker Berossus, nur mit andern Mitteln, orientalisches Wesen und orientalische heilige Tradition den Hellenen näher zu bringen suchte. Diese scheint sich der Verfasser der ältesten jüdischen Sibylle[2]), die uns in dem sibyllinischen Sammelwerk[3]) III 97—829 enthalten ist, zum Vorbild genommen zu haben. Die Sibylle weissagt über die ganze Zeit vom Turmbau bis zur Gegenwart herunter. Das Verderben, das damals als sie schrieb (nach 146) von seiten der Römer über Hellas gekommen war, war die unmittelbare Veranlassung des Werkes. Der Verfasser sieht hier das Gericht Gottes vollzogen und mahnt das ungläubige Hellenentum zur Busse und zur Umkehr, zum wahren Glauben und zur echten Sittlichkeit. Namentlich in der mittleren Partie des Buches 295—488, aber auch im Anfang ist viel fremdes, älteres und nichtjüdisches Material aufgenommen. Zu dieser ältesten jüdischen Sibylle gehört auch das

---

introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900 (s. u. Abschnitt II 3).

1) Vgl. namentlich Alexandre, Oracula Sibyllina II 1853—1856 2, 1—253. E. Maass de Sibyllarum indicibus. Greifswald Dissert. 1879. Schürer III 421—432.

2) Ueber die Beziehungen der jüdischen Sibylle zur chaldäischen vgl. den Aufsatz von J. Geffcken über die babylonische Sibylle. N. G. G. W. 1900. 88—102. (Früher schon O. Gruppe, die griech. Kulte u. Mythen I 1887. 675—701); s. dazu Bousset Z. N. W. III 23—49.

3) Das vollständigste textkritische Material bietet die Ausgabe A. Rzachs (Oracula Sibyllina Wien 1891), nach der ich citiere. Doch ist der Text Rzachs mit Vorsicht zu benutzen. Das Standard-Work für die sib. Litteratur ist noch immer C. Alexandre, Oracula Sibyllinae Paris 1841—1856. 2 Bde. Die Ausgabe von J. H. Friedlieb, Oracula Sibyllina, sibyllin. Weiss. Lpzg. 1852, bietet Text und deutsche Uebersetzung. Uebersetzung der specifisch jüdischen Stücke von F. Blass bei Kautzsch II 177—217. — Während der Drucklegung meines Buches erschien die neueste Ausgabe: J. Geffcken, Oracula Sibyllina 1902. (Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrh. Hrsg. v. d. Kirchenväterkommission d. königl. preuss. Akademie der Wissensch.)

Prooemium, aus dem Theophilus ad Autolycum II 36 zwei umfangreiche Fragmente mitteilt. Als erste ernsthafte Auseinandersetzung des Diasporajudentums [1]) mit der hellenischen Kulturwelt hat diese Sibylle ganz besondres Interesse. Das Hochgefühl und die Sicherheit, mit der auch in der Diaspora das Judentum allem fremden Wesen gegenübertritt, kommt hier stark zum Ausdruck.

Ferner sind uns von dem griechischen Litteraten Alexander Polyhistor Fragmente [2]) aus einer ganzen Reihe hellenistischer Schriftsteller überliefert, die fast alle in der Makkabäerzeit geschrieben haben werden. Denn Alexander schrieb sein Werk aller Wahrscheinlichkeit nach im Jahre 40 a. Chr. [3]). Der terminus ad quem für den Zeitansatz jener jüdischen Schriftsteller ist damit gegeben. Ausser bei dem Chronographen Demetrius — auch bei diesem ist das frühere Datum nicht gesichert — haben wir bei keinem dieser Schriftsteller Grund, über das makkabäische Zeitalter in der Datierung hinauszugehen.

Die Fragmente sind von Alexander Polyhistor chronologisch nach dem Verlauf der alttestamentlichen Geschichte geordnet. Denn die meisten der Schriftsteller sind Chronisten und behandeln die altte-

---

1) Der Verfasser des ganzen Werkes schrieb in Aegypten; nach III 192 f. (cf. III 161). 318. 608 unter dem siebenten König Aegyptens, also wahrscheinlich unter Ptolemaeus VII. (145—117) und zwar nach III. 608 am Anfang seiner Regierung. Dazu stimmt, dass V 485 und 487 (vgl. 520 ff.) die Zerstörung Karthagos und Koriuths vorausgesetzt wird. (Die Konjektur Χαλκηδών statt Καρχηδών V. 485 ist überflüssig).

2) Die Fragmente sind uns in dem umfangreichen Excerpt bei Eusebius Praep. Ev. IX 17—39, einiges bei Clemens Alex. Stromat. I 21 141. 23 153–156 erhalten. Auch Josephus ist von Alexander abhängig und bringt Ant. I 240 f. ein Fragment des Kleodemus Malchus unter Anführung des Alexander als seiner Quelle (s. Euseb. Praep. Ev. IX 20).

3) Clemens Alex. Strom. I 21 141 wird bei Besprechung der Chronologie des Eupolemus, die mit dem Jahr 158 endete, hinzugefügt: ἀπὸ δὲ τοῦ χρόνου τούτου ἄχρι τῶν ἐν Ῥώμῃ ὑπάτων Γαΐου Δομετιανοῦ Κασιανοῦ συναθροίζεται ἔτη ἑκατὸν εἴκοσι. Die hier genannten Konsuln sind die des Jahres 40 a. Chr.: Cn. Domitius Calvinus und C. Asinius Pollio. Die Rechnung ist dann freilich nicht ganz genau. Nun stammt jener Zusatz sicher nicht von Clemens Al. Was lag dem Clemens am Jahre 40 a. Chr.! Also stammt derselbe aus dessen Quelle. Seine Quelle war (auch nach Schürer III³ 352) Alexander Polyhistor. Dann hat Polyhistor im Jahre 40 oder nachher geschrieben. Das erstere ist das wahrscheinlichere. F. Marx, Die vierte Ekloge Vergils. Neue Jahrb. f. klass. Philol. 1898 125 f.

stamentliche Geschichte — vielfach wie Demetrius und Eupolemus mit starkem chronographischem Interesse. Umfangreichere Fragmente sind ausser von Demetrius von Eupolemus [1]) (über Abraham, Moses, David und Salomo) und Artapanus (namentlich über die Geschichte des Moses) aufbewahrt, kleinere aus Aristeas, Kleodemus Malchus und einem ungenannten Schriftsteller (Eus. IX 18 2). Hinzu kommen zwei Schriftsteller, die in einem Epos jüdische Geschichte behandelten: Philo der Aeltere schrieb ein Epos über Jerusalem, und Theodotos (Samaritaner?) über die Geschichte Sichems. Ezechiel schrieb gar ein Drama über den Auszug aus Aegypten „Ἐξαγωγή". — In allen diesen Fragmenten haben wir Beispiele der Arbeit der jüdischen Haggada. In dem geringsten Teil derselben ist die alttestamentliche Geschichte getreu wiedergegeben. In den meisten ist die alte Erzählung stark ausgeschmückt und von neuen Sagenbildungen überwuchert. Daneben zeigt sich bei vielen ein starkes synkretistisches Element. Fremde Sagengebilde werden mit der alttestamentlichen Geschichte kombiniert, namentlich in den Fragmenten des Eupolemus [2]), des Anonymus und des Kleodemus Malchus über Abraham, vor allem in der von Artapanus erzählten Geschichte des Moses, in welcher Moses als Begründer der ägyptischen Kultur, der alten Gaueinteilung und sogar der ägyptischen Religion erscheint. Auch macht sich das apologetische

1) Auf Grund des Fragmentes Clem. Alex. Strom. I 21 141, in welchem als das Endjahr der chronologischen Berechnung des Eupolemus das fünfte Jahr des Demetrius (I) und das zwölfte des Ptolemaeus (VII), also etwa das Jahr 158 erscheint, hat man die Zeit des Eupolemus auf 158 a. Chr. bestimmen wollen. Mit Unrecht, denn im Jahre 158 konnte man nicht nach dem zwölften Jahre des Ptolemaeus (VII) rechnen, da dieser damals nicht regierte. Eupolemus muss also nach 158 geschrieben haben, und zwar ist der terminus a quo das Jahr 145 (zweiter Regierungsantritt Ptolemaeus VII.). Er ist bereits von der Henochlitteratur (Eus. IX 17 8-10), ferner vielleicht von der III. Sibylle (IX 17 3), endlich von der LXX. Uebersetzung der erst in der Makkabäerzeit redigierten Chronik abhängig (IX 31 ff.). Dass er das Jahr 158 als Ende seiner Epochenrechnung wählte, muss also einen andern Grund haben, als den oben vermuteten. Der terminus ad quem für das Werk des Eupolemus scheint mir das Ende der Regierung Ptolemaeus VII. zu sein.

2) Ich sehe keinen Grund, dem Eupolemus das Fragment Eusebius IX 17 abzusprechen. Eupolemus schrieb hier eine Quelle ab, welche auch dem anonymen Excerpt IX 18 zu Grunde lag. Die Quelle war wahrscheinlich samaritanischer Herkunft. (Vgl. die Verherrlichung des Berges Garizim X 17 5.)

Bestreben geltend, die jüdische Kultur als den fremden orientalischen Kulturen überlegen und diese als von jener abhängig zu erweisen.

III. Im herodianischen und nachherodianischen Zeitalter beobachten wir im palästinensischen Judentum ein starkes Nachlassen schriftstellerischer Produktivität. Manches mag dazu beigetragen haben: Der Druck, der im herodianischen Zeitalter und nachher auf dem palästinensischen Judentum lastete, die nunmehr fast endgültig zum Abschluss gekommene Bildung des Kanons, der in den führenden Kreisen aufgekommene Gelehrtenbetrieb, der wesentlich mit der mündlichen Ueberlieferung von Lehrer auf Schüler arbeitete. Aus dem Gebiet der apokalyptischen Litteratur vermögen wir nur eine oder zwei Schriften mit Sicherheit diesem Zeitalter zuzuweisen. Wir haben hier die in einer altlateinischen Uebersetzung als Fragment uns erhaltene sogenannte Assumptio[1]) Mosis zu verzeichnen. Sie ist sicher in der Zeit der Söhne des Herodes, den ersten Decennien der christlichen Zeitrechnung, geschrieben (c. 6) und enthält eine Weissagung der Geschichte von Moses Zeitalter bis auf diesen Zeitpunkt. Interessant, schon weil hier der Teufel als Gegner Gottes im letzten Entscheidungskampf auftritt, ist die apokalyptische Schilderung des Weltendes. Das Fragment mag ursprünglich mit einem Bericht über die Himmelfahrt des Moses geschlossen haben.[2]) Bemerkenswert ist übrigens, dass hier Moses als Träger der apokalyptischen Offenbarung auftritt. Die apokalyptische Figur Henochs, die für das makkabäische Zeitalter (I Henoch, Jubilaeen, Testamente, Eupolemus bei Euseb. IX 17) charakteristisch war, verschwindet. —

Eine Nachblüte Henochischer Litteratur ist uns allerdings in dem neu entdeckten sogenannten slavischen (im slavischen überlieferten) Henochbuch (II Henoch)[3]) erhalten, das mit einer gewissen Wahr-

1) Ich citiere nach R. H. Charles, The assumption of Moses 1897. (Einleitung, Uebers. mit Anm. Text) und der Uebersetzung von Clemen bei Kautzsch II. 311—331.

2) Ueber spätere Legenden über Tod und Himmelfahrt des Moses vgl. die Angaben bei Schürer III 219. Bezeugt ist die Existenz einer solchen Haggada bereits durch die bekannte Stelle des Judasbriefes (V. 9); vgl. auch M. Buttenwieser, Outline of the neo-Hebraic apocalyptic Literature. Cincinnati 1901. 19—22.

3) Die am besten zu benutzende Uebersetzung ist die von Bonwetsch, das slavische Henochbuch. Abhandl. d. Ges. d. Wiss. Gött. N. F. I 3. 1896. Die Schrift ist in zwei wesentlich von einander abweichenden Recensionen erhalten, die Bonwetsch in seiner Ausgabe beide vollständig, die eine oben im Text, die andere unten zum Abdruck bringt. Rec. B scheint an vielen

scheinlichkeit unserm Zeitraum zugewiesen werden kann. Es fällt wohl sicher nicht mehr in die makkabäische Zeit. Denn es zeigt eine so entschiedene Weiterbildung Henochischer Litteratur, es überbietet diese in seinem Synkretismus so stark, dass wir es einer spätern Zeit zuweisen müssen.

Auf der andern Seite kann an dem jüdischen Charakter der Schrift, abgesehen von einigen Interpolationen, die sich durch Vergleichung der beiden Recensionen ausscheiden lassen, kein Zweifel sein. Das Gebot, dreimal am Tag den Tempel zu besuchen (51 4), setzt den Bestand des Tempels voraus und beweist ausserdem die palästinensische (jerusalemische) Herkunft des Buches. Selbst die Polemik gegen das Opfer (45 3) ist in der Form der Recension B nicht christlich, sondern jüd.sch. Die Schrift zerfällt in zwei Teile. Im ersten wird die Himmelfahrt des Henoch erzählt. Dieser Teil (3—35) bringt Aufschlüsse über die Geheimnisse der himmlischen Welten (3—22) und eine eigentümliche Kosmogonie (23—35). Der zweite Theil (36—66) bringt moralische Paraenesen unter energischem Hinweis auf das ewige Gericht. Das Buch ist ein bemerkenswerter Beleg für das Vorhandensein spekulativer, gnostisierender Geheimlehren im Judentum, welche die spätere rabbinische Ueberlieferung mit Maase Merkaba und Bereschith (Werk des Wagens und der Schöpfung) bezeichnete (s. u. Abschnitt IV 5). Möglicherweise könnte das Buch essenischen Ursprungs sein. Man müsste dann allerdings 59 2-4 (in beiden Recensionen) und vielleicht auch 45 1 (Rec. A) streichen.

Ausser diesen beiden Schriften können wir in dieser Zeit mit einiger Wahrscheinlichkeit nur noch einige Stücke ansetzen, welche zur haggadischen Litteratur gerechnet werden müssen. Eine Haggada über das Leben Adams mag bereits in dieser Zeit entstanden sein. Eine solche liegt uns in einer doppelten Bearbeitung, einer lateinischen und einer griechischen [1]) vor, von denen die erstere den Vorzug verdienen

---

Punkten gekürzt zu sein. Doch ist Rec. A sicher hier und da bearbeitet, z. B. sind hier den sieben Himmeln der Grundschrift noch drei weitere hinzugefügt. 21 6—22 2. Auch sonst hat Rec. B hier und da den bessern Text. 49 1-2 ist der Spruch über das Schwören sicher erst von A hinzugefügt, ebenso die Bemerkungen über den Kalender 15 4. 16 5 (!). 16 8.

1) Die latein. Vita Adae et Evae wurde von W. Meyer Abhandl. d. Münchener Akad. Phil. Hist. Kl. XIV 3 1878 pag. 185—250 herausgegeben. Die griechische Διήγησις καὶ πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας wurde von C. Tischendorf Apocal. apocr. 1867 1—23 unter dem irreführenden Titel Ἀποκάλυψις Μωσέως veröffentlicht. Uebersetzungen beider Redaktionen neben einander bringt C. Fuchs bei Kautzsch II. 506—528. Meines Erachtens ist (gegen Fuchs) die Ueberlieferung des Zusammenhangs in der Vita vorzuziehen. An einem Punkt geht auch das von Jagiç (Denkschr. d. Akad. Wien. XLII 1—104 1893), hrsg. slavische Adambuch, das sich sonst eng an die Διήγησις anschliesst, mit der Vita. Es hat wie diese die Poenitentia Adams, aller-

dürfte. Sie behandelt die Busse Adams und Evas nach dem Fall, ihr Leben nach der Vertreibung aus dem Paradies (Adams Weissagung an Seth),[1]) Adams Erkrankung und Seths Reise zum Paradies, um vom Oel des Baumes der Barmherzigkeit zu holen, Adams Tod und Bestattung, Evas Tod. Die Schrift ist mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit in die Zeit zwischen Herodes Tempelbau und der Zerstörung zu datieren[2]). Sie ist die Grundlage der späteren Ausschmükkungen der Adamsgeschichte geworden und enthält, wie alle Adamssagen, religionsgeschichtlich interessantes und wichtiges Material.[3])

Neben der Adamslegende wird natürlich noch manche andere jüdische Haggada in unsrer Zeit entstanden sein. Möglicherweise gehört auch die im slavischen erhaltene Apokalypse Abrahams[4]) ihrem Grundbestand nach in unsere Zeit, wenigstens ihre erste Hälfte. In dieser wird berichtet, wie Abraham sich vom Heidentum seines Vaters zum monotheistischen Glauben erhebt, und wie er tapfer für seine Glaubensüberzeugung kämpft und leidet, c 1—8.[5]) In der zweiten Hälfte der Schrift liegt eine Apokalypse im Anschluss an Gen. 15₉ff

---

dings an andrer Stelle. Eine armenische Uebers. der Διήγησις findet sich auch in der von den Mechitharisten Venedigs hersg. Sammlung: Die ausserkanonischen Bücher des alten Testaments 1896 Venedig; übersetzt in Preuschen, die apokryphen gnostischen Adamschriften. Giessen 1900 6-24.

1) Die eingeklammerte Partie ist nur in der Vita, nicht in der Διήγησις erhalten. Daneben schiebt die Διήγησις als nachträgliche Erzählung der Eva den Bericht vom Sündenfall, ebenfalls ein altes Haggadastück, ein.

2) Das allerdings nur in der Vita (25—29) enthaltene Stück, Weissagung Adams an Seth, enthält in der einen Klasse von Handschriften eine m. E. von Meyer mit Unrecht aus dem Text ausgeschiedene Weissagung. Die Weissagung ist jüdisch und enthält nur zum Schluss eine schwer verständliche und leicht ausscheidbare christliche Interpolation. In der jüdischen Weissagung aber wird zum Schluss mit dem Satz: „et exaltabitur novissime domus dei major quam prius", auf den herodianischen Tempelbau angespielt. Wenn dann danach nach einer Periode der Ungerechtigkeit das Gericht kommen soll und von Tempelzerstörung und Wiederaufbau nichts mehr gesagt wird, so scheint sich obige Zeitbestimmung für die Vita zu ergeben.

3) Ueber spätere Adamsbücher vgl. Schürer III 288.

4) d. Apokalypse Abrahams hersg. von N. Bonwetsch Leipzig 1897 (Studien z. Gesch. d. Theol. u. Kirche I1.)

5) Vgl. die Zusammenstellung der Abrahamssagen bei Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sagen Leipzig 1859 und Hamburger, Realencyklopädie f. Bibel u. Talmud s. v. Abraham. Ueber die religionsgeschichtliche Bedeutung der Legenden s. u. Abschnitt II. — Die hier vorliegende Form der Abrahamslegende erweist sich dadurch als altertümlich, dass ihr die Gestalt Nimrods als Gegners Abrahams noch fehlt.

vor, deren Deutung bisher noch nicht gelungen ist. Auch in der uns in einer christlichen, gnostisierenden Bearbeitung erhaltenen Legende von Joseph und Aseneth ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere jüdische Legende verarbeitet.[1]) Ein Beispiel der in unserer Zeit aufkommenden Märtyrerlegenden, die sich, wie es scheint, grosser Beliebtheit erfreuten, ist das Martyrium des Jesaia. Es ist mit andern verwandten Stücken zu einem grösseren Werk, der Ascensio Jesaiae[2]), verarbeitet. Von den elf Kapiteln der Ascensio kommen auf das Martyrium Kap. 2_1—3_{12} 5_{2-14}. Auch diese Schrift ist wahrscheinlich schon vor der Zerstörung geschrieben. Bereits der Hebräerbrief scheint auf sie anzuspielen (11_{37}).

Ein reicheres und mannigfacheres Bild bietet die jüdische Diaspora in ihrer Litteratur. Für sie bedeutet offenbar die Regierung des Herodes und das Zeitalter des Augustus eine Periode des Glanzes und der Sicherheit in der politischen Stellung, wie sie dem Judentum selten wieder zu Teil geworden ist. Diese Lage des Judentums spiegelt auch der selbstbewusste und aggressive Charakter dieser Litteratur wieder.

Vor allem wird das System der Fälschungen, das von dem Verfasser der ältesten jüdischen Sibylle begonnen war, wacker fortgesetzt. Von der uns überlieferten Sibyllenlitteratur können wir freilich nur ein kleines Stück mit einiger Wahrscheinlichkeit hierher setzen. III 46—92 scheint der Zeit des Triumvirats und der Kleopatra anzugehören.[3]) Die in ihr enthaltene Weissagung von Beliar und dem

1) Vgl. Schürer III 289—292. Die Schrift ist weit verbreitet in griechischer, lateinischer, syrischer, armenischer, slavischer Tradition. Beste Ausgabe: Batiffol, Studia Patristica, études d'ancienne littér. chrétienne. fasc. 1—2. Paris 1889—1890.

2) Die beste Ausgabe der Ascensio ist die von R. Charles, The ascension of Isaiah. London 1900. Das gesammte Textmaterial, der äthiopische Text, die lateinischen und slavischen Fragmente, die von Grenfell und Hunt neuentdeckten griechischen Stücke sind hier bequem und übersichtlich geordnet zusammengestellt. — Eine Uebersetzung nur des Martyriums von Beer bei Kautzsch II. 119—127. — Es scheint übrigens auch der Visio des Jesaias Cap. 6—11 eine jüdische Schrift zu Grunde zu liegen (vgl. namentlich 9_{21}ff). Ueber das dritte grössere Stück der Ascensio, die Apokalypse 3_{13}—5_1 s. u.

3) Mit diesem Ansatz ist das ἐκ Σεβαστηνῶν III 63 freilich nicht vereinbar. Vielleicht vermutet Schürer (III 441) mit Recht, dass 61 b—63 a zu streichen seien. Es ist aber auch möglich, dass das Stück nicht einheitlich ist und wieder in zwei kleine Stücke III 46—62 und 63—92 zerfällt. Auch im Buch IX (XI) liegt eine nicht uninteressante jüdische Sibylle aus der ersten römischen Kaiserzeit vor.

Weltbrande ist von grossem religionsgeschichtlichen Interesse. Aber man beschränkt die Fälschungen nicht mehr auf den Namen der Sibylle. Es ist uns noch eine ganze Sammlung von Versen griechischer Dichter, die neben wenig echtem aus Fälschungen frechster Art bestehen, überliefert. Die Sammlung ist nach dem Muster griechischer Gnomologien systematisch angelegt.[1]) Orpheus Homer Hesiod Aeschylus Sophokles Euripides Kallimachus Menander und andere müssen für die jüdischen Lehren von der Weltschöpfung, der Sabbathheiligung, dem unerkennbaren Wesen Gottes, vom Weltgericht, Weltuntergang und der Verpflichtung des Menschen zum heiligen Wandel, endlich von der Verderblichkeit des heidnischen Polytheismus zeugen. Die Zeitbestimmung dieser Fälschungen ist eine vielumstrittene.[2]) Entscheidend scheint nun der Umstand zu sein, dass in einem durchaus gefälschten Sophoklescitat die Lehre vom Untergang der Welt durch Feuer vorgetragen wird.[3]) Von dieser Lehre finden wir in der apokalyptischen Litteratur des palästinischen wie des alexandrinischen Judentums der Makkabäerzeit noch keine Spur, auch in der älteren Sibylle war davon nirgends die Rede. Dagegen tritt diese Idee in dem eben besprochenen kleinen Stück der III. Sibylle auf. Da nun die betreffenden Fälschungen eine innere Einheit bilden, so wird man als ter-

---

1) Erhalten sind uns diese Verse: 1) am besten in der pseudojustinischen Schrift de monarchia cap. 2—5. Corpus Apologetarum ed. Otto III. 130—154. Diese ganze Schrift besteht überhaupt nur aus diesen Excerpten, die hier nur eine kurze Einleitung und einen Schluss erhalten. 2) Bei Clemens Alexandrinus Stromat. V. 14 99-133 (= Euseb. Pr. Ev. XIII 13) und 3) Protrept. c. 6—7 (67—76). Einzelnes aus der Sammlung findet sich 4) in den Fragmenten des Aristobul bei Eusebius Pr. Ev. XIII 12 5-6 und 5) in der ebenfalls unter Justins Namen überlieferten Cohortatio ad Gentiles 15—18. Corp. Apologet. III 59—68.

2) Schürer III 455 ist geneigt, die Verse in den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts zu setzen, auf der andern Seite will Elter (de gnomologiorum graecorum historia atque origine V—VI Bonn Univ. Progr. 1896. 149—206) sie bis ins zweite Jahrhundert nach Christus hinabrücken. Schürers Ansatz scheitert an dem oben ausgeführten religionsgeschichtlichen Thatbestand. Elters Meinung ist gänzlich unbegründet. Denn daraus, dass uns Ps.-Justin den besseren Text jener Sammlung erhalten hat, kann kein Indicium für die Zeit der Sammlung gewonnen werden. Da die umfangreiche Sammlung von allen specifischen Zügen christlicher Apologetik frei ist, so ist sie jüdischen Ursprungs. Ist sie aber jüdisch, so kann sie nur in der Blütezeit jüdischer Apologetik, jedenfalls kaum nach 70 entstanden sein.

3) De monarchia 3 = Clemens Strom. V. 121-122.

minus a quo frühestens die erste Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts für sie ansetzen dürfen[1]).

Diese Sammlung steht nun in einem erkennbaren Zusammenhang mit dem Werk des gefälschten Hecataeus. Wenigstens giebt Clemens Stromat. V 14 113 an, dass er eines (das erste?) dieser Citate im Werke des Hecataeus gefunden habe. Ps-Hecataeus war also entweder selbst der Fälscher oder schon von jenen Fälschungen abhängig. Dieser Ps.-Hecataeus schrieb im Namen des bekannten Historikers aus der Zeit Alexanders und Ptolemaeus I.[2]) ein Werk über die Juden[3]) mit ausgesprochen apologetischer Tendenz. Das umfangreichste Fragment hat uns Josephus c. Apionem I § 183--204, ein kleineres in derselben Schrift II 43 aufbewahrt.[4])

Eine genauere Untersuchung der Hecataeusfragmente ergiebt, dass die in ihnen erhaltene Schilderung des jüdischen Volkes und Landes die Verhältnisse der Makkabäerzeit (vgl. H. Willrich, Juden und Griechen 48—51, Judaica 86ff. 95ff) und zwar wahrscheinlich schon die Regierung Hyrkans I und die Eroberung Samarias (c. Ap. II. 43) voraussetzen. Nichts hindert aber mit dem Ansatz für Hecataeus bis ans Ende der Makkabäerherrschaft, d. h. zunächst bis zur Einnahme Jerusalems, durch Pompejus herunterzugehen. In den ersten Jahren nach dem Sturz der Makkabäer kann freilich Ps. Hecataeus nicht geschrieben sein. Aber verhältnismässig glänzende Zeiten erlebte das Makkabäerhaus doch auch noch unter Hyrkan II., wenn freilich dessen Regiment nur ein Schattenregiment war. Nach dem Senats-

1) In Betracht kommt weiter, dass das gefälschte orphische Fragment (de monarchia 2. V 6—8, 12 ff. Corp. Apologet. 133) sich mit dem Prooemium der jüdischen Sibylle V 7—11 berührt, und dass ein Vers des gefälschten Aeschylusfragments (de monarchia 2 V. 8) sich bei dem Tragiker Ezechiel (Euseb. IX 29, 12 V. 3) wörtlich wiederfindet. Doch liegt in dem letztgenannten Vers vielleicht nur eine weit verbreitete Redewendung vor.

2) Vgl. Josephus c. Ap. I 183. Aus Hecataeus stammt aller Wahrscheinlichkeit nach das bei Diodor XL 3 erhaltene Fragment über das jüdische Volk. Willrich, Juden und Griechen 48 ff. Text bei Th. Reinach Textes relatifs au Judaisme 14—20. Der Umstand, dass Hecataeus einen ausführlichen Bericht über das Judenvolk schrieb, wird Anlass zu der Fälschung gegeben haben.

3) Auch ein Werk über Abraham wird citiert. Doch sind vielleicht beide Werke identisch. Schürer III³ 463. Die Meinung, dass wir c. Apoc. I 183 ff. ein echtes oder doch halbechtes Werk des Hecataeus hätten (Schlatter, zur Topographie und Gesch. Palaestinas 1893. 92—96. 333—334. Elter, de gnomologiorum graec. hist. atque orig. IX 247 ff, Bonn Univ.-Progr. 1895, P. Wendland bei Kautzsch II. 3), ist durchaus abzuweisen. Vgl. H. Willrich, Judaica 86—95.

4) Das sämtliche Material über Hecataeus bei Schürer III 461—466. Müller Fragm. Hist. Graec. II 384 – 396. Ueber die Citate im Ps. Aristeas s. u.

konsult Josephus Ant. XIV 202—210 (47 oder 44 a. Chr.) wurden dem Hyrkan Joppe (XIV 205) und die Dörfer der grossen Ebene (XIV 207), (also ein Stück Samariens) wieder geschenkt. Auch in dieser Zeit würde die Entstehung der Fabel, dass bereits Alexander den Juden Samarien geschenkt habe, verständlich sein. In diese Zeit würde ich am liebsten den Hecataeus und die Sammlung gefälschter Verse versetzen. Bei diesem Ansatz würde es auch erklärlich sein, dass Alexander Polyhistor 40 a. Chr. den Hecataeus noch nicht kannte. Man mag aber immerhin mit beiden bis in die letzte Zeit der eigentlichen Makkabäerherrschaft (also vor 63 a. Chr.) hinaufgehen, jedenfalls wird man kaum weiter hinunter gehen dürfen. Der Anfang der herodianischen Zeit scheint terminus ad quem zu sein.

Nach Ps. Hecataeus kommt als ein zweiter oder dritter Fälscher, der Verfasser des Aristeasbriefes[1]) in Betracht. Der Inhalt dieses Briefes ist die bekannte Legende von der Uebersetzung des Pentateuchs durch die Zweiundsiebenzig unter Ptolemaeus Philadelphus. Aristeas citiert bereits (§ 31) den Hecataeus. Daraus ergäbe sich als terminus a quo für den Brief die Zeit nach der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts. Damit stimmt nun auch überein, dass der Verfasser § 28 auf die Herrschaft der Ptolemaeer als eine der Vergangenheit angehörige Thatsache zurückschaut[2]). Auch passt die Wendung § 98, dass wer des Hohenpriestertums würdig befunden sei, im hohenpriesterlichen Schmucke auftrete[3]), nicht auf die makkabäischen, sondern nur auf die herodianischen Verhältnisse. § 288—290 könnte gar in den Ausführungen über die, welche aus Privatleuten Könige werden, eine Anspielung auf Herodes vorliegen. Der Umstand, dass den Siebenzig als stiller Aufenthalt die Insel Pharos zugewiesen wird, lässt endlich darauf schliessen, dass Aristeas nach Caesars Krieg geschrieben habe. Denn erst seitdem (Strabo XVII 6) war die Insel verödet[4]). Auf der andern Seite ist die Aristeassage

1) Aristeae ad Philocratem epistula ed. P. Wendland. Lips. 1900. — Uebersetzung von demselben bei Kautzsch II 1—31.

2) „Denn alle Verwaltungsmassregeln wurden von diesen Königen durch Erlasse mit peinlicher Genauigkeit vollzogen, und nichts geschah ohne die sorgfältigste Ueberlegung".

3) Im Text ist allerdings eine Lücke, doch scheint mir die bei Wendland gegebene Ergänzung überzeugend und notwendig zu sein.

4) Ich entnehme sämtliche Beobachtungen den m. E. durchschlagenden Ausführungen von Willrich, Judaica 118 ff. Nur glaube ich nicht, dass die Andeutung § 25 uns zwingt, bis in die Regierung des Tiberius hinabzugehen. Der neueste Bearbeiter des Briefes, Wendland setzt den Aristeas in die Jahre 96—63. — Als ein gesichertes Ergebnis der Untersuchungen von Willrich und Wendland scheint mir jedenfalls das festzustehen, dass der Brief, da nach ihm zum jüdischen Reich Samaria, Idumaea und eine

bereits dem Philo (Vita Mosis II 5—7) bekannt. Diese Schrift fällt allerdings in die späteste Zeit der schriftstellerischen Thätigkeit Philos. Demgemäss würden wir für Aristeas etwa den Spielraum 40 a. Chr. bis 30 p. Chr. bekommen.

Zu dieser Gruppe von Fälschern gehört nun auch aller Wahrscheinlichkeit nach der unter dem Namen des Peripatetikers Aristobulus schreibende Litterat, von dem uns Eusebius Praep. Ev. VIII 10_{1-17} und XIII 12 zwei umfangreiche Fragmente aufbewahrt hat. (Ein drittes bei Anatolius = Euseb. Hist. eccl. VII 32_{17-18} [1]). Sein Werk steht in mehrfacher Hinsicht in enger Verbindung mit den eben besprochenen Fälschungen. Wie Ps. Aristeas bezeichnet er den Demetrius Phalereus als Veranstalter der Uebersetzung des jüdischen Gesetzes (Euseb. XIII 12_2). Mit der Sammlung gefälschter Citate teilt er das lange Orpheuscitat und bietet dieses in einer Ueberarbeitung, die wahrscheinlich bereits aus zweiter Hand stammt [2]). Er ist also wahrscheinlich von Aristeas und dem Verfasser der gefälschten Verssammlung abhängig. Der Verfasser richtet seine Schrift an einen

Reihe von Häfen gehören (§ 107—115), die Blütezeit der Makkabäer vorausgesetzt. Schürers Ansatz c. 200 a. Chr. scheint unhaltbar zu sein. Auf der andern Seite wird man auch nicht zu weit in die römische Zeit hinabgehen dürfen. Denn Ps. Aristeas legt noch Gewicht auf die militärische Tüchtigkeit und Brauchbarkeit der Juden im Reich der Ptolemäer § 12—13. 36. Unter dem römischen Regiment aber begannen die Juden, sich der Militärpflicht zu entziehen. — Vgl. neuerdings noch J. Abrahams, recent criticism of the letter of Aristeas. J. Q. R. 1902, 321—342 (mit konservativer Tendenz).

1) Man beachte übrigens, dass auch Clemens Strom. V. 14_{99} ohne Quellenangabe ein Citat aus Aristobul bringt (s. Euseb. Pr. Ev. XIII 12_{3-4}). Wenn Clemens dann im folgenden das gefälschte Orpheuscitat V $14_{123-127}$, ein Citat aus Aratus V 14_{101} und die gefälschten Stellen griechischer Dichter über den Sabbath V. 14_{107} bringt, so wird das meiste (vgl. Euseb. Pr. Ev. XIII $12_{5.6.\ 13-16}$) und vielleicht manches andere (man vergleiche die Parallelen in Clemens Protrept 6—7) aus Aristobul stammen.

2) Vgl. die vorzügliche Untersuchung Elters, De gnomologiorum graec. hist. atque orig. V—VI. 152—187. Doch sind die Schlüsse, die Elter aus seiner Untersuchung zieht, verfehlt. Aristobul ist und bleibt ein jüdischer (nicht christlicher) Apologet, und daher muss er in der Zeit der Blüte jüdisch-hellenistischer Apologetik geschrieben haben. Im zweiten Jahrh. p. Chr. ist er völlig unmöglich. — Auf relativ spätere Zeit „Aristobuls" deutet übrigens auch eine Aenderung im orpheischen Fragment, durch welche der Satz, dass von Gott Gutes und Böses komme, beseitigt werden soll. Hier heisst es: αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ. — χάρις und μῖσος sind hier bereits göttliche Hypostasen. Aehnliche Spekulationen in der rabbinischen Theologie (s. u. Abschn. IV 5).

Ptolemaeer. Aus den Fragmenten geht nicht hervor, welcher Ptolemaeer gemeint sei. Die Ueberlieferung schwankt zwischen Philopator und Philometor (Schürer III 384). Sollte [1]) die Ueberlieferung „Philopator" die richtige sein, so wäre damit Aristobul sofort als Fälscher erwiesen. Wenn aber die Ueberlieferung, dass Aristobul unter Philometor geschrieben haben will, zu Recht besteht, so erinnern wir uns, dass II. Makk. 1 10 ff. ein sicher gefälschter Brief des Judas Maccabäus an „Aristobul, den Lehrer des Ptolemaeus" (Philometor) vorliegt. Wir stossen hier wieder, indem wir der Aristobulüberlieferung nachgehen, auf eine neue Fälschung! Von hier aus ergiebt sich auch das richtige Urteil über unser Werk. Auch in den vorliegenden Fragmenten behandelt der Philosoph den Ptolemaeus als seinen Schüler, den er unterrichtet [2]). Wir werden nicht anstehen, diese ganze Ueberlieferung von Aristobul dem Lehrer Ptolemaeus (Philometors) mit starkem Misstrauen zu behandeln. Wenn Philometor wirklich einen jüdischen Lehrer mit Namen Aristobul hatte [3]), dann kann das nicht unser Aristobul gewesen sein, dieser Stockjude, nach dessen Meinung die Weisen und Dichter Griechenlands Moses ihre Weisheit gestohlen haben, und der frech gefälschte Verse des Orpheus und Homer als echte Waare dem König anpreist [4]). In der vorliegenden Schrift haben wir es mit einer durch-

1) Bemerkenswert sind immerhin die eigenartigen und bestimmten Nachrichten des Anatolius, Euseb. Hist. eccl. VII 32 16, Aristobul habe zu den 70 Dollmetschern gehört und Philopator und dessen Vater (Euergetes) sein Werk gewidmet. Sollten diese Bemerkungen ganz aus der Luft gegriffen sein? Das ist kaum glaublich, besonders da auch Clemens Strom. V. 14 97 den Philopator als den Adressaten von Aristobuls Werk nennt, obwohl er an eben der Stelle auf die Notiz II. Mkk. 1 10 über Aristobul den Lehrer des Ptolemaeus verweist (vgl. Euseb. Pr. Ev. VIII 9 38). An andrer Stelle, Strom. I 22 150 lässt er den Aristobul sich an den Philometor wenden. (Von Clemens abhängig ist Euseb. Pr. Ev. IX 6 6. Chronicon ed. Schoene II 124 f.) Vielleicht ist die Angabe „Philometor" erst aus Clemens Kombination mit II. Makk. 1 10 entstanden.

2) Vgl. VIII 10 1-2, namentlich die Wendung: παρακαλέσαι δέ σε βούλομαι πρὸς τὸ φυσικῶς λαμβάνειν τὰς ἐκδοχὰς καὶ τὴν ἁρμόζουσαν ἔννοιαν περὶ θεοῦ κρατεῖν καὶ μὴ ἐκπίπτειν εἰς τὸ μυθῶδες καὶ ἀνθρώπινον κατάστημα.

3) Auf eine solche Thatsache könnte II. Makk. 1 10 schliessen lassen. Wahrscheinlich ist aber, dass II. Makk. bereits die Aristobulfälschung vorausgesetzt.

4) Wenn Schürer III 388 demgegenüber auf die Leistungen christlicher Apologeten gegenüber römischen Kaisern hinweist, so stehen einmal die römischen Kaiser mit den Ptolemäern hinsichtlich hellenischer Bildung

sichtigen schriftstellerischen Fiktion zu thun. Wegen ihrer Abhängigkeit von den oben genannten geistesverwandten Werken wird man die Schrift mit grosser Wahrscheinlichkeit der römischen Zeit zuweisen dürfen [1]).

Ebenfalls ein Fälscher, doch mehr harmloser Natur ist der Verfasser des Pseudophokylides, eines langen hexametrischen Gedichtes ethischen Inhalts von ersichtlich jüdischer Herkunft. Ueber seine Zeit lässt sich nichts bestimmtes ausmachen. Wir ordnen ihn in diesen Zusammenhang ein. Ausgabe von J. Bernays „über d. Phokylideische Gedicht" Berlin 1856. Ueber Phokylides selbst s. Schürer III 473. — Unter den von Bernays (die heraklitischen Briefe 1869) herausgegebenen neun gefälschten heraklitischen Briefen finden sich zwei Briefe (4 u. 7), welche in diesem Zusammenhang unsre Aufmerksamkeit erregen. Der vierte Brief scheint nach B.'s überzeugenden Vermutungen von einem jüdischen Redaktor zu stammen, der siebente überhaupt von einem jüdischen Litteraten gearbeitet zu sein. Letzterer polemisiert in fulminanter Weise gegen die Sittenlosigkeit des Hellenentums (besonders bemerkenswert ist die Polemik gegen den Krieg), ersterer enthält einen starken Ausfall gegen hellenische Götterverehrung und Bilderdienst. Die Zeit des vierten Briefes bestimmt Bernays (S. 26) auf Grund einer Bemerkung, welche er der Grundschrift zuweist, die jedoch m. E. dem jüdischen Redaktor gehört (vgl. S. 24, 33—40), in das erste nachchristliche Jahrhundert. — Endlich gehören hierher die im syrischen erhaltenen, wahrscheinlich aus der römischen Kaiserzeit stammenden Sittensprüche des Menander mit ihrer merkwürdigen Mischung von heidnischem und specifisch jüdischem wieder ein neuer Beweis dafür, wie nahe sich die jüdische Spruchweisheit mit einer allerdings fast verschollenen orientalisch-hellenistischen Spruchlitteratur berührt, und wie unmittelbar hier die Uebergänge waren. Ausgabe in Land's Anecdota Syriaca I. Lugd. Bat. 1862. Text 64—73, lat. Uebers. 156—164. Dazu Frankenberg, die Schrift des Menander Z. A. T. XV 1895. 226—277. F. betont zu stark den ausschliesslich jüdischen Charakter der Schrift (vgl. Schürer III³ 477). Es ist vielmehr zu vermuten, dass hier eine nichtjüdische Schrift in jüdischer Bearbeitung vorliegt.

---

doch nicht auf gleicher Stufe. Und ferner haben wir hier keine Schutzschrift in Zeiten der Glaubensverfolgung, sondern eine freundschaftliche Unterweisung eines Schülers durch einen Lehrer — d. h. eine deutliche Fiktion.

1) Die ganze Zeitbestimmung des Aristobul ist ausserordentlich wichtig, denn das Datum, dass Aristobul unter Ptolemaeus Philometor schrieb, ist der einzig sichere Punkt, von dem z. B. Schürer seine Datierung für Aristeas, Hecataeus und die gefälschten Verse gewinnt. Es ist doch aber bei den massenhaften nachweisbaren jüdischen Fälschungen ausserordentlich gewagt, von einer derartigen äusseren Ueberlieferung über eine Schrift auszugehen, die wir nur noch in Fragmenten kennen. Unmöglich kann das Aristobulzeugnis die für die übrigen verwandten Schriften gewonnenen Zeitansätze annullieren.

Ist hiermit die Liste der Fälschungen apologetischer Tendenz in der Hauptsache erschöpft[1]), so reiht sich an diese eine lange Reihe von Schriften polemisch-apologetischen Inhalts[2]). Hierher gehört zunächst die Uebersetzung des Estherbuches. Dieses soll nach der eignen Unterschrift des Buches im vierten Jahr des Ptolemaeus und der Kleopatra unternommen sein. Von Willrich (Judaica 1 ff.) ist es sehr wahrscheinlich gemacht, dass mit dieser Angabe nur das Jahr 48 a. Chr. gemeint sein kann. Mit der Estherlegende wurde dann also auch in dieser Zeit erst das Purimfest als jüdisches Nationalfest eingeführt, ein für die Geschichte und die Entwickelung der alexandrinischen Diaspora bedeutsamer Vorgang. Auch einige „Zusätze" der LXX: der Brief des Jeremias, die Geschichte vom Bel und vom Drachen zu Babel werden wegen ihrer aggressiven Tendenz gegen das Heidentum unserem Zeitraum zuzuweisen sein. Das dritte Makkabäerbuch, eine Legende von der Verfolgung der Juden durch

---

1) In die Rubrik der Fälschungen könnte man endlich auch zahlreiche Aktenstücke, denen wir so häufig in der spätjüdischen Litteratur begegnen, rechnen. Hierher gehören die Aktenstücke aus Antiochus III. Zeit bei Josephus A. XII 138—153, vor allem auch die bereits oben behandelten Aktenstücke des I. Makkabäerbuches. Auch die Korrespondenz zwischen Ptolemaeus Philometor und Onias, die zur Gründung des Tempels von Leontopolis führte, ist hier zu nennen (Josephus A. XIII 62—73) und manches andere. Auch alles, was die spätere jüdische Litteratur von Nachrichten über Verfügungen Alexanders des Grossen und der ersten Diadochen zu Gunsten des Judentums zu melden weiss, gehört hierher (s. u. Abschnitt II 1). Dass alle diese Aktenstücke, Erzählungen und Nachrichten mit der äussersten Vorsicht aufzunehmen sind, hat m. E. Willrich, Griechen und Juden 1—43, Judaica 40—62 überzeugend nachgewiesen. Vgl. auch Wellhausen Isr. jüd. Gesch.[3] Kap. 16, namentlich S. 234—237, und Kautzsch, Einleitung zum ersten Makkabäerbuch (Apokryphen 27—30). Dass die meisten dieser Aktenstücke, wie Willrich annimmt, aus einer Sammlung (oder Sammlungen) von Akten stammen, in welcher der Fälscher mit einer bestimmten Tendenz echtes und gefälschtes Material zu Gunsten der rechtlichen Stellung des Judentums im Ausland zusammentrug, scheint mir möglich, aber nicht erwiesen. Jedenfalls glaube ich nicht, dass W., wenn er mit der Datierung dieser Sammlung bis in die Caligulazeit heruntergeht, Recht behalten wird. Die Annahme der Entstehung dieser Fälschungen am Ende der Ptolemaeerzeit scheint mir wahrscheinlicher.

2) Die im folgenden aufgezählten Schriften gehören zum grössten Teil dem Kanon der LXX an. Ich citiere nach der Ausgabe von Swete, Old Testament in Greek. Cambridge 1887—1894 u. der Uebersetzung in Kautzsch Apokryphen.

Ptolemäus Philopator [1]) und wahrscheinlich auch die Zusätze zu Esther (vgl. namentlich die beiden Edikte des Königs, Gebet der Esther und des Mardochai [2]) werden in der Zeit der beginnenden Judenhetze zur Zeit Caligulas (37—41 p. Chr.) geschrieben sein.

Ein vornehmeres Litteraturerzeugnis dieser Zeit ist die Sapienta Salomos. Sie zeigt, wie aufnahmefähig das alexandrinische Judentum für hellenische Gedanken war. In dem ersten Teil der Schrift (1—5) wendet sich, wie es scheint, der neue Ps.-Salomo gegen die verderblichen Irrtümer des „Predigers" Salomo, die Leugnung der Auferstehung und den Libertinismus. Im zweiten Teil (6—9) folgt die Spekulation über die Weisheit, die dem Buche den Namen gegeben, im dritten Teil (10—19) eine scharfe Polemik gegen das Heidentum. Die Polemik gegen die Verehrung des „abwesenden" Regenten im Bilde (14_{17}), lässt darauf schliessen, dass das Buch in der römischen Kaiserzeit geschrieben ist (30 a. Chr.—40 p. Chr.). Den terminus ad quem für die Zeit des Buches ergiebt die Thatsache, dass der Apostel Paulus es bereits kannte [3]).

Zur apologetischen Litteratur gehört bis zu einem gewissen Grade auch das zweite Makkabäerbuch [4]). Sein Zweck ist nicht Geschichtsschreibung, sondern vor allem eine apologetische Verherrlichung des

1) Das Buch enthält jedenfalls ältere Legenden. Eine Parallel-Legende berichtet Josephus Ap. II 51—55 aus der Zeit Ptolemaeus VII. Physkon.

2) Vgl. Kautzsch I. 193—212 Uebersetzung mit wertvollen Anmerkungen und Einleitung. Ich citiere nach Swete und bezeichne die Zusatzstücke mit Esther ABCDEF und entsprechendem Vers.

3) Vgl. Theol. Abhandlungen C. v. Weizsäcker gewidmet. Freiburg 1892 S. 251—286. E. Grafe, d. Verh. d. paulin. Schriften zur Sapientia.

4) Das II. Makkabäerbuch ist von Kap. 3 an ein Excerpt aus „Jason von Cyrene" vgl. 2_{19-32}. Ich übergehe hier die Frage nach dem Verhältnis des Buches zu Jason und die andere nach dem Alter und der Art des Werkes des Jason. Willrichs Kritik des Buches — vielleicht in manchen Einzelheiten übertrieben — scheint mir im ganzen zutreffend. Nur darf man auf keinen Fall wie Willrich mit dem Zeitansatz für dasselbe über 70 p. Chr. hinuntergehen (vgl. Juden und Griechen 64—125, Judaica 131—176). Ganz verfehlt scheint mir die neueste Beurteilung unsres Buches von B. Niese (Kritik der beiden Makkabäerbücher. Berlin 1900). Nach Niese soll II. Makk. im J. 125 entstanden sein, Jason noch zu Lebzeiten des Judas Makkabi geschrieben haben und das zweite Makkabäerbuch fast in allem den Vorzug vor I. Makk. verdienen. Vgl. die Recension von Willrich, Wochenschrift f. klass. Philol. 1901 N. 1 u. 2. Bousset, deutsche Litteraturzeitung 1901 N. 27. J. Levy, Sur les deux premiers livres des Makkabées. II. Date de la rédaction du II livre des Macc. Rev. Et. Ju. 1902. 215—230.

Tempels. Sie zeigt, wie der Tempel auch aus der äussersten Gefahr zu wiederholten Malen gerettet ist, und ein wie furchtbares Ende seine Feinde jederzeit gefunden haben. Das Buch hat vielleicht eine gewisse Tendenz gegen den jüdischen Tempel von Leontopolis in Aegypten. Es setzt die Existenz des Purimfestes „den Mardochaeustag" für die Diaspora voraus 15 36. Es kennt bereits die Legende von Aristobul, dem Lehrer des Königs Ptolemaeus (1 10). Es wird also ebenfalls erst in der römischen Zeit geschrieben sein. Auf der andern Seite scheint doch das dritte Makkabäerbuch abhängig [1]) vom zweiten zu sein. Philo (quod omnis probus liber c. 13 M. II 459) scheint das Buch bereits zu kennen. Es ist also wahrscheinlich noch vor 40, jedenfalls vor 70 geschrieben. Endlich erwähnen wir hier noch das vierte Makkabäerbuch. Seiner litterarischen Form nach ist dies Buch eine Rede, vielleicht sogar ein homilienartiger Synagogalvortrag, dessen Thema, die Herrschaft der Vernunft über die Triebe, an dem Beispiel der Märtyrer der Makkabäerzeit erläutert wird. Auch dies Buch gehört der Blütezeit der alexandrinischen Litteratur an. Bücher wie das zweite, dritte, vierte Makkabäerbuch, die Zusätze zu Esther, die zweite Hälfte der Sapientia zeigen die Beeinflussung der jüdisch-hellenistischen Litteratur durch den Rhetorenstil des späteren Hellenismus oft verdorbenster und schlimmster Art [2]).

Ueberblicken wir die jüdisch-hellenistische Litteratur dieser Periode, so zeigt sich ein starker Fortschritt gegenüber der vorherigen. Der zerflossene synkretistische Charakter der letzteren hat einer strafferen selbstbewussten Haltung Platz gemacht. Die Gattung der naiven, halbapologetischen Erzählung ist ganz und gar zurückgetreten gegenüber einer tendenziösen Apologetik und Polemik. Mit vollem Bewusstsein tritt das alexandrinische Judentum der hellenischen Kultur entgegen, es fühlt sich als ebenbürtige Macht, ja es erhebt mit einer Keckheit sonder gleichen den Anspruch der Priorität und Ueberlegenheit. Es verschliesst sich den Einflüssen der hellenischen Kultur nicht, es ar-

1) Es ist allerdings möglich, dass III. Mk. 1 8—2 24 und II. Makk. 3. nur verwandte Ueberlieferung vorliegt. Gewisse Differenzen der Ueberlieferung zeigen sich noch im vierten Makkabäerbuch und im Werk des Joseph ben Gorion (Josippon). Willrich, Judaica 163 ff.

2) Kleinere Schriften wie die Erzählung von Susanna und Daniel und das Gebet Manasse erwähne ich hier noch, weil sie nirgends anders unterzubringen sind. Auch das Gebet Manasse, eine haggadische Erweiterung von II. Chron. 33 18 f., wird der jüdischen Litteratur und damit der Zeit vor 70 (oder bald nach 70) nicht abzusprechen sein. (Gegen Nestle, Septuaginta studien III. Maulbronn 1899. S. 6—22.)

beitet mit ihren Mitteln, aber so viel es auch von dorther annimmt, so bleibt es sich im ganzen selbst getreu. So unlauter und gewagt, so verlogen und oft geradezu komisch die Mittel dieser Polemik und Apologetik sind, so muss man doch einigen Respekt vor der geistigen Spannkraft dieser jüdisch-alexandrinischen Diaspora haben.

Mitten in dieser ganzen litterarischen Bewegung steht nun aber eine ungleich höhere und vornehmere Gestalt, die einsam ihre Bahnen zieht und im grossen und ganzen auf die Gestaltung der Dinge wenig Einfluss ausübt, aber doch für sich allein von ganz besonderem Interesse ist, der alexandrinische Philosoph Philo. Von Philos Leben wissen wir nicht viel mehr, als dass er in Alexandria geboren, dort sein Leben zugebracht hat [1]). Als er in der Verfolgungszeit unter Caligula in das öffentliche Leben hinaustrat und sich an die Spitze der jüdischen Gesandtschaft nach Rom stellte, war er ein älterer Mann (γέρων) [2]). Er mag also 20—10 a. Chr. geboren sein. Seine Schriftstellerei ist ihrem Umfang nach ausserordentlich beträchtlich [3]). Seine Schriften zerfallen in eine Reihe von Gruppen [4]).

Zur ersten Gruppe gehören eine Reihe von vermutlichen Jugendschriften rein philosophischen Inhalts. Von ihnen sind die wichtigsten: die allerdings umstrittene Abhandlung περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, ferner: περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον und περὶ προνοίας (zwei Bücher armenisch erhalten, Fragmente des zweiten Buches: Euseb. Pr. Ev. VII 21. VIII 14) und andere. Diese Litteratur ist vielfach nicht mehr als ein erster Versuch, philosophische Excerptenlitteratur, bei der sich die eigentliche Meinung des Autors verbirgt. Daher auch vielfach in ihrer Echtheit umstritten. 2) Zur

1) Legat. ad Cajum 22 M. II 567. Eusebius Hist. Eccles. II 4 2-3.

2) Legatio 1. M. II 545. 28. M. II 572.

3) Die wertvollste einigermassen vollständige Ausgabe ist die von Mangey. 2 Bde. London 1742. Von Bedeutung sind daneben die Ausgaben der im armenischen erhaltenen Stücke: Philonis Judaei sermones tres ed. Aucher. Venet. 1822. Philonis Judaei paralipomena Armena ed. Aucher. Venet. 1826. Ueber Ausgaben von Fragmenten Philos s. Schürer III³ 491. Von der neuen Ausgabe von Wendland und Cohn sind bis jetzt in drei Bänden erschienen: Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. I ed. Cohn. Berol. 1896. Vol. II ed. Wendland. 1897. Vol. III ed. Wendland. 1898 (editio major und minor erschienen gleichzeitig). Diese Bände enthalten neben de opificio mundi den allegorischen Kommentar des Philo. ich citiere den allegorischen Kommentar mit den Untertiteln (und de opificio) nach Paragraphen bei Cohn-Wendland und Seitenzahlen von Mangey; die übrigen Werke Philos nach der früher üblichen Kapiteleinteilung und den Seiten Mangeys.

4) Vgl. vor allem L. Cohn, Einleitung u. Chronologie d. Schriften Philos. Philologus Supplem. VII 1898—1899. 387—435. Schürer III 487—542.

zweiten Gruppe gehören die grossen Kommentarwerke. a) ein umfassend angelegter allegorischer Kommentar (νόμων ἱερῶν ἀλληγορία). Was davon erhalten ist, umfasst eine Auslegung über die Genesis, die mit 21 begann und sich wahrscheinlich bis 203 erstreckte. Denn mit Recht sieht Cohn in Philos Werk über die Träume einen sehr in die Breite gegangenen Kommentar zu Gen. 203. Der ursprüngliche Kommentar hatte den oben genannten Titel, der sich jetzt nur noch für die ersten Bücher erhalten hat. Da im Verlauf der Exegese die Auslegung der einzelnen Verse zu ganzen Abhandlungen anschwoll, so mag Philo selbst bereits für die einzelnen Abschnitte Specialtitel eingeführt haben. In der jetzigen Ueberlieferung des Werkes sind eine ganze Reihe von Lücken. Der Kommentar repräsentiert seinem Umfang nach etwa ein Drittel der gesamten Werke Philos. b) Ausserdem schrieb Philo zum ganzen(?) Pentateuch einen kürzeren Kommentar: ζητήματα καὶ λύσεις (quaestiones et solutiones). Von den sechs(?) Büchern zur Genesis (bis Gen. 28) ist das meiste (Lücke zwischen Gen. 1010—156), von den fünf zum Exodus sind zwei erhalten. 3) In einer dritten Gruppe von Schriften giebt Philo eine systematische Darstellung der Gesetzgebung. Zu dieser gehören (nach de praemiis et poenis 1. M. II 408 f.): a) das Buch von der Weltschöpfung περὶ τῆς κατὰ Μωυσέα κοσμοποιίας (de opificio mundi). b) Leben der Väter, von denen nur das Leben Abrahams und Josephs erhalten ist. c) Darstellung des Gesetzes. α) περὶ τῶν δέκα λογίων (de decalogo). β) περὶ τῶν ἀναφερομένων ἐν εἴδει νόμων (de specialibus legibus. Wahrscheinlich in vier Büchern 1) über das 1. u. 2., 2) über das 3.—5., 3) über das 6. u. 7., 4) über das das 8.—10. Gebot. Hier wieder eine Reihe von Specialtiteln z. B. de circumcisione, de monarchia 1—2, de praem. sacerd., de victimis, de sacrificantibus, de judice, de justitia, de creatione principum.) d) Anhang α) περὶ τῶν τριῶν ἀρετῶν. β) περὶ ἄθλων καὶ ἐπιτιμιῶν (de praemiis et poenis), περὶ ἀρῶν (de execrationibus). 4) Eine vierte Gruppe philonischer Schriften ist für die Aussenwelt bestimmt. Hierher gehören a) eine Darstellung der Vita Mosis, b) eine apologetische Schrift mit dem Titel Ὑποθετικά (wichtige Fragmente bei Euseb. Pr. Ev. VIII 5 11 6. 71-20). Identisch mit den Ὑποθετικά ist aller Wahrscheinlichkeit nach ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, aus der Eusebius Pr. Ev. VIII 11 das bemerkenswerte Stück über die Essener mitteilt. Vielleicht gehörte zu den Ὑποθετικά auch c) die viel umstrittene und interessante Schrift Philos περὶ βίου θεωρητικοῦ (über die Therapeuten). Auf alle Fälle ist diese Schrift echt und dem Philo nicht abzusprechen. Grundlegend sind für die Beurteilung dieser Schrift Conybeare, Philo about the contemplative life. Oxford 1895 und besonders P. Wendland, die Therapeuten u. die philonische Schrift v. beschaulichen Leben. Jahrb. f. klass. Philol. Supplement 22. 1896. 695—772. d) Endlich sind hierher zu rechnen die aus dem Kampf der Caligulazeit stammenden Schriften εἰς Φλάκκον und περὶ ἀρετῶν καὶ πρεσβείας πρὸς Γάϊον, die wahrscheinlich einst in einem grösseren Zusammenhang standen (Schürer III 525 ff.). Doch ist auch das noch unsicher. — Wenig bestimmtes lässt sich über die Zeit der Werke Philos ausmachen. In die früheste Zeit gehört die philosophische Excerptenlitteratur unter Nr. 1. Unmittelbar nach der Caligulazeit (37—41) sind natürlich die Schriften περὶ . . . πρεσβείας

und εἰς Φλάκκον entstanden. Die Hauptwerke des Philo sind nach Cohn (l. c. 431 ff.) in der Reihenfolge: Allegorischer Kommentar, Quaestiones, systematische Darstellung der Gesetzgebung geschrieben. Doch bleiben bei dieser Annahme einige Schwierigkeiten ungelöst (Cohn 434 f.). Man muss vielleicht annehmen, dass Philo seine Hauptwerke teilweise neben einander in Angriff nahm.

III. Wir wenden uns den Schriften aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems zu. Von denen des palästinensischen Judentums sind die wichtigsten die beiden grossen Apokalypsen, das sogenannte IV. Esra-Buch und die Baruchapokalypse (II. Baruch). Die IV. Esra-Apokalypse ist uns in lateinischer, syrischer, äthiopischer, armenischer und zwei arabischen Uebersetzungen [1]) erhalten. Diese gehen auf eine resp. zwei (Gunkel bei Kautzsch II 333) griechische Uebersetzungen, diese wieder auf ein hebräisches Original zurück [2]). Das Buch zerfällt in sieben Visionen. Davon gehören die ersten vier eng zusammen. Es sind ergreifende, hiobartige Reflexionen über den Untergang Jerusalems und des Volkes. In ihnen spricht sich eine geistige, von irdischem und nationalem losgelöste, persönlich innige Frömmigkeit aus, wie sie die spätisraelitische Religion kaum sonst erreicht hat. Doch ist die Kehrseite jener Vergeistigung eine trübe und pessimistische Grundanschauung. Im Stil der vulgären Apokalyptik sind die folgenden Visionen geschrieben: 5) Die Adlervision, eine schwer deutbare Weissagung über die Geschichte des römischen Reiches; 6) die Menschensohnvision, eine eigenartige Phantasie über den Messias und das Kommen der zehn Stämme; 7) die Wiederherstellung der

1) Die neueste und beste Ausgabe der lateinischen Uebersetzung ist die von R. Bensly, The fourth Book of Esra, T. St. III 2. 1895 (Einleitung von M. R. James). Die übrigen Uebersetzungen finden sich in Rückübersetzungen in A. Hilgenfelds Messias Iudaeorum Lips. 1869; die äthiopische Uebersetzung neuerdings auch bei Basset Apocr. Éthiopiens. Bd. IX. Paris 1899; die zweite arabische Uebersetzung (nicht bei Hilgenfeld) ist von Gildemeister ediert und übersezt: Esdrae liber quartus e cod. Vaticano. Mit Benutzung des gesammten Materials ist die deutsche Uebersetzung von Gunkel bei Kautzsch II 331—401 unternommen (nebst Einleitung und wertvollen Anmerkungen, auch separat erschienen: H. Gunkel, der Prophet Esra. Tübingen 1900). Ueber die Texte vgl. Schürer III. 246—249, Gunkel 331 f.

2) Beweise für ein hebräisches Original in Wellhausens Skizzen und Vorarbeiten VI 234—241. Nach Gunkel (bei Kautzsch II 333) wäre das griechische Original der zweiten arabischen Uebersetzung eine teilweise originale Uebersetzung aus dem Hebräischen. Eine teilweise Nachahmung des griechischen Textes sind die christlichen Apokalypsen Esdras (Tischendorf apoc. apocr. 1866 24—33) und Sedrach bei James, Apocrypha Anecdota I in T. St. II 3, 127—137. Cambridge 1892.

iligen Schriften durch Esra. Ob Vision 1—4 und 5—7 von rselben Hand stammen, scheint mir noch nicht klargestellt zu sein. e Zeit des ganzen pflegt man nach der fünften Vision zu bestimmen. enn bei deren Deutung auch einige unlösbare Schwierigkeiten iben [1]), so scheint sie doch in die Zeit Domitians zu weisen. e ersten vier Visionen [2]) möchte ich eher etwas näher an die Zerrung Jerusalems heranrücken.

Die Baruchapokalypse, die uns in syrischer Sprache [3]) erhalten , ist dem Baruch, dem Schreiber des Jeremias, der nach der Zerrung Jerusalems auf der Trümmerstätte Zions bleibt (10_3), in den nd gelegt. Sie zerfällt in folgende Teile 1) 1—8. Prooemium tuation); 2) 9—26. Reflexionen über Jerusalems Fall in der Weise s IV Esrabuches; 3) 27—30. eine Messiasapokalypse; 4) 31—46. Vision von der Ceder und dem Weinstock, eine Weissagung von r Vernichtung der letzten Herrschaft durch den Messias (31—34. nleitung. 41—46. Epilog); 5) 47—52. neue Aufschlüsse über die zten Zeiten und über die Auferstehung (47—48. Prooemium,, das bet Baruchs); 6) 53—76. die Wolkenvision, eine Weissagung über a Verlauf der Weltgeschichte in zwölf Perioden; 7) 77—85. Der ief an die $9^1/_2$ Stämme. Auch die Einheitlichkeit dieser Apokase ist umstritten. Die Abschnitte 27—30. 35—40. 53—74 können r wohl einmal als Apokalypsen für sich bestanden haben und vom rfasser erst in das Ganze seiner Apokalypse verwoben sein. Auch eint der Brief an die $9^1/_2$ Stämme, der auch seine besondere Textchichte hat [4]), ein besonderes, ursprünglich nicht mit den andern sammenhängendes Werk zu sein. Der Verfasser des ganzen ches zeigt jedenfalls enge Verwandtschaft [5]) mit dem Verfasser ersten vier Visionen des Esrabuches; und m. E. ist — auch trotz neuesten Ausführungen Wellhausens [6]) an der Priorität des un-

1) Wahrscheinlich ist in dieser Vision eine ältere Weissagung (aus Ptolemäerzeit?) auf die Verhältnisse des römischen Reiches adaptiert. her die inkommensurablen Züge der Weissagung.

2) Innerhalb dieser Visionen Stücke auszuscheiden, erscheint mir nicht wendig. Höchstens könnte 7 27-30 (wegen seines Widerspruchs mit 5 56 10) interpoliert sein.

3) Der syrische Text des Buches ist in der Peschitahndschr. von Maid (6. Jh.) erhalten, von Ceriani Monumenta Sacra et Profana V 2 113—180. iland 1871 veröffentlicht. Ich benutze die Uebersetzung von V. Ryssel bei utzsch II 404—446.

4) Vgl. Kautzsch II 412.

5) Vgl. Kautzsch II 405, die Zusammenstellung der Parallelstellen.

6) Wellhausen verweist (Skizzen u. Vorarbeiten VI 248) namentlich auf

gleich bedeutenderen und originaleren Verfassers des IV. Esra festzuhalten.

Bemerkenswert ist auch die Wahl der Auktoritäten, denen man nunmehr die apokalyptischen Offenbarungen zuschreibt. Henoch ist ganz verschollen. Nach der Zerstörung Jerusalems wählte man gerne Männer aus der Zeit des ersten Exils. So wurden die ersten Visionen des Esrabuches wohl ursprünglich dem Salathiel zugeschrieben. Der Verfasser, der unser jetziges Esrabuch zusammenstellte, wählte namentlich wegen der letzten Vision dafür die bekanntere Person Esras. Vor allem wird nun Baruch ein beliebter Offenbarungsträger. Dass Baruch in der späteren jüdischen Tradition und Sagengeschichte eine beliebte Persönlichkeit wurde, beweist auch die merkwürdige Thatsache, dass er in späterer — namentlich muhamedanischer — Tradition mit Zarathustra identificiert wurde. Jackson, Zoroaster, New York 1899. S. 165 f.

Eine ganze Reihe von Baruchschriften sind daher zu verzeichnen, die alle vielleicht aus dieser späteren Zeit stammen. 1) Mit einiger Wahrscheinlichkeit wenigstens lässt sich auch das Baruchbuch der LXX (I. Baruch) hierherstellen. Das Buch zerfällt sicher (beachte den Wechsel der Gottesnamen κύριος — θεός) in die beiden Partien 1 1—3 8, 3 9—5 9. Das Bussgebet[1]) 1 15—3 8 stammt möglicher Weise aus der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems. In der zweiten Hälfte des Buches sind ältere Bestandteile aufgenommen. a) ein Lied auf die Weisheit (vielleicht am Anfang und Schluss umgearbeitet, 3 9—4 4. b) einige Psalmen, von denen einer 5 5 ff. mit Ps. Salom. 11 fast identisch ist, 4 5—5 9. Das ganze giebt sich als ein Schreiben Baruchs aus dem Exil an die in Jerusalem Zurückgebliebenen, es steht also in einer merkwürdigen Beziehung zu II. Bar. 77—85 (vgl. 77 17-19). — 2) In griechischer, äthiopischer, armenischer und slavischer Sprache (vgl. Schürer III 286; Ausgabe von R. Harris, The rest of the words of Baruch. London 1889) ist ein Buch unter dem Doppeltitel τὰ

---

48 34—37 und sieht hier eine kurz nach den Ereignissen geschriebene Schilderung der Zustände bei der Belagerung Jerusalems. Selbst wenn Wellhausen in seiner Beurteilung Recht hätte, so könnte immerhin Kap. 48 eine ältere Quelle des Buches repräsentieren. Auch ist nicht einzusehen, weshalb derartige Erinnerungen nicht auch noch ein Menschenalter nach den Ereignissen vorhanden sein konnten. Wenn Wellhausen aus den Personen, auf deren Auktorität IV. Esra und II. Baruch geschrieben sind, auf die Priorität Baruchs schliesst, weil dessen Person besser zu der angenommenen Situation passe, so ist zu erwidern, dass die Apokalypse des IV. Esra (Visio 1—4) ursprünglich wahrscheinlich eine Salathielapokalypse war (IV. Es. 3 1) — vgl. für die Priorität Baruchs noch Schürer III 22 und Ryssel-Kautzsch II 406 f., dagegen Gunkel-Kautzsch II 351.

1) Auch das verwandte Gebet Asarjae (vgl. zu beiden Da. 9), das erst später als der Lobgesang der drei Männer in den Text des griechischen Danielbuches eingefügt wurde, Kautzsch I 181d, stammt vielleicht erst aus dieser Zeit.

παραλειπόμενα Ἱερεμίου τοῦ προφήτου oder „Rest der Worte" Baruchs (= III. Baruch) erhalten. Es enthält die Legende vom „Siebenschläfer" Abimelech (1—67), einen Briefwechsel des Baruch und Jeremia 68—732, Rückkehr Israels und Abfall der Samaritaner c. 8 und das Martyrium des Jeremia (c. 9), letzteres bereits in christlicher Bearbeitung. 3) In einer griechischen und einer verkürzten slavischen Recension ist eine Himmelfahrt Baruchs erhalten (= IV. Bar.). Origenes de princ. II 36 citiert eine solche Schrift, die mit der jetzt vorliegenden nicht identisch sein kann. Vgl. Bonwetsch, d. slavisch erhaltene Baruchbuch. N. G. G. W. 1896 H. 1. — Der griechische Text: T. St. V. Cambridge 1897, James, Anecdota Apocrypha II 84—94. Der slavische in Uebers. ib. II 96—102. Vgl. Kautzsch II 446—457.

Die litterarische Thätigkeit des hellenistischen Judentums ist in dieser Zeit stark im Abfluten begriffen. Die Sibyllenlitteratur hat noch einige Ausläufer, welche in ihr entstanden. Das vierte Buch der Sibylle ist bald nach 79 geschrieben. Ebenso vielleicht die jüdische Grundlage des ersten und zweiten Buches: I 1—319. II 6—33 (I 387—400?). II 154—348 (mit christlichen Interpolationen II 239—252 u. a.). Auch Stücke aus dem fünften [1]) Buch sind jüdischer Herkunft. Im vierten, fünften (und achten) Buch steht im Centrum des Interesses die Gestalt des wiederkehrenden Nero. Einige Decennien nach der Zerstörung Jerusalems hat sich das Judentum in der Diaspora einem profanen Aberglauben folgend mit der Hoffnung getröstet, dass Nero von den Parthern, resp. aus der Unterwelt wiederkehren werde, um jene Frevelthat an Rom-Babel zu rächen [2]).

In dieser Zeit schrieb auch der letzte hellenistische Schriftsteller, den das Judentum hervorgebracht hat, Flavius Josephus. Josephus im Jahre 37/38 p. Chr. geboren [3]), im jüdischen Krieg einer der Hauptführer, dann Gefangener, Freigelassener und Günstling Vespasians schrieb in Rom im höheren Alter seine umfangreichen Werke in der ausgesprochenen Absicht, Römer und Juden, so weit es ging,

---

1) Vgl. Th. Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben. 1886. 32—45. Bousset, Im krit. exeg. Kommentar von Meyer: Offenbarung Joh. 476 f. Vielleicht sind in diesem Konglomerat von Weissagungen zwei ältere jüdische Sibyllen, eine aus dem Jahre 74 (etwa V. 118—178, 228—247, (286—343 (?)), 344—433), eine zweite aus der Zeit Hadrians (V. 1—51, 247—273, 328—332) verarbeitet. Specifisch-christlichen Charakter haben die Bücher VI—VIII.

2) In diesen Umkreis gehörte auch die bereits in christlicher Bearbeitung vorliegende Apokalypse, Ascensio Jesaiae 323 (313)—418 (51), ferner die Kapitel der Apok. Joh. 13. 17. 18. Kap. 17 scheint auch eine jüdische Neroapokalypse zu Grunde zu liegen. Bousset, Offenbarg. Joh. 474—480.

3) Schürer I 742.

einander verstehen zu lehren und gegenseitig auszusöhnen. Gegen Ende der Regierung Vespasians vollendete er sein Werk [1]) über den jüdischen Krieg περὶ τοῦ Ἰουδαικοῦ πολέμου (7 Bücher), in dessen Einleitung er einen kurzen Abriss der jüdischen Geschichte von der Zeit Antiochus IV. an giebt. In den Jahren 93/94 vollendete er sein zweites Hauptwerk, die 20 Bände der Ἰουδαικὴ ἀρχαιολογία (Antiquitates). Noch nach der Archaeologie [2]) schrieb er das apologetische Werk (πρὸς τοὺς Ἕλληνας περὶ τῆς τῶν Ἰουδαίων ἀρχαιότητος), das man gewöhnlich mit dem nicht glücklichen Titel contra Apionem citiert (2 Bücher). Endlich gab er nach dem Jahre 100 (dem Tod des Agrippa § 359), die sogenannte Vita heraus, eigentlich eine Selbstverteidigung gegen die Darstellung des Justus von Tiberias vom jüdischen Krieg.

Für seine Person kommt Josephus als halber Renegat und als kluges Weltkind, für das die Religion nicht viel bedeutet, bei unsrer Darstellung kaum in Betracht. Aber in seinen umfangreichen Werken liefert er für die Kultur- und Religionsgeschichte ungemein wichtiges Material. Namentlich ist der jüdische Krieg ein selbständiges Werk und bei seiner Ausführlichkeit von grossem kulturgeschichtlichen Wert. Contra Apionem ist wertvoll durch das massenhaft zusammengetragene Material von Zeugnissen über das Judentum aus dem Lager von Freund und Feind und durch seine kurze zusammenfassende Charakteristik des Judentums und seiner Gesetze. Die Vita ist ein ziemlich ärgerliches, persönliches Geplänkel. In der Archaeologie schreibt Josephus nur Quellen und vielfach bekannte Quellen aus. Besonders interessant ist jedoch die Darstellung der herodianischen Zeit XIV—XVII, weil Josephus hier das wichtige Werk des Hofbiographen des Herodes Nicolaus von Damaskus benutzt. Aber auch die ersten Bücher seiner Archaeologie sind von Interesse für die Geschichte und Entwickelung der jüdischen Haggada.

IV. Für eine Beurteilung und Darstellung der Religion des Judentums kommt aber auch die zeitgenössische Litteratur in Betracht.

1) Ich citiere die Werke des Josephus nach der Ausgabe von B. Niese, Flavii Josephi Opera ed. Niese. Bd. I—VII. 1887—1895. (Etwa gleichzeitig erschien eine editio minor.) Die Ausgabe ist leider keine eigentliche recensio, sondern eine Wiederherstellung eines relativ ursprünglichen Textes mit allen seinen Fehlern. Daher ist sie nur unter ständiger Berücksichtigung des mit meisterhafter Umsicht geschaffenen Apparates zu gebrauchen. Ich bezeichne die Werke des Josephus mit Jos. A, B, Ap, V., unter Angabe des Buches und der Paragraphen Nieses.

2) Ap. I 1; I 54.

Vor allem die Zeugnisse römischer und griechischer Schriftsteller, von Hecataeus und Manetho bis Tacitus, welche uns Th. Reinach [1]) in seinem schönen Werk gesammelt und bequem zugänglich gemacht hat. Ferner ist natürlich die neutestamentliche Litteratur heranzuziehen. In erster Linie steht die synoptische Litteratur. Doch darf man nie vergessen, dass wir in unsern Evangelien keine Beurteilung des Pharisäismus haben, sondern Polemik und Verurteilung seiner schlimmsten Auswüchse. Auch die Person des Paulus, in dessen Frömmigkeit und Theologie Rudimente seiner Vergangenheit noch sehr deutlich erkennbar sind und ausgeschieden werden können, kann mit Vorsicht befragt manchen Aufschluss über rabbinisch pharisäische Frömmigkeit geben. Im Jacobusbrief vielleicht und jedenfalls in der Apokalypse des Johannes ist noch direkt jüdisches Gut erhalten [2]). Im Hirten des Hermas sind jüdische Moralvorschriften und Gleichnisse ein wenig zurechtgestutzt einfach herübergenommen. Den ersten sechs Kapiteln der Didache lag aller Wahrscheinlichkeit nach eine jüdische katechetische Moralschrift von den beiden Wegen zu Grunde [3]). Beispiele jüdischer Schriften in christlicher Bearbeitung boten uns bereits die Testamente der Patriarchen, die Ascensio Jesaiae, das dritte Baruchbuch, die sibyllinische Litteratur (Buch 1—2. 5. 8).

V. Eine unerschöpfliche Fundgrube älteren Materials, das leider noch nicht systematisch bearbeitet ist, wohl auch in absehbarer Zeit nicht bearbeitet werden wird, ist die gesammte spätere jüdische Litteratur. Sie hat mit unglaublicher Zähigkeit an ihren alten Traditionen festgehalten; noch in mittelalterlichen Schriften eingesprengt und eingebettet liegt hier ältestes Material.

Das früheste Erzeugnis des rabbinischen Judentums die Mischna, d. h. die auf älteren Arbeiten fussende [4]), um das Jahr 200 erfolgte

1) Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaisme par Th. Reinach. Paris 1895.

2) In Betracht kommen die Stücke 7 1-8, 11—13, 14 14-20, 16 12—17 18, 20 7-10, 21 9—22 5 und manche Einzelheiten. Vgl. über die betreffenden Stücke meinen Kommentar zur Apokalypse.

3) A. Harnack, die Apostellehre u. die jüdischen beiden Wege. Leipzig 1886.

4) Mischna ed. Surenhusius. 6 voll. Amstelaed. 1698—1703. — Brauchbarste Ausgabe: Mischnajoth, die sechs Ordnungen der Mischnah. Text u. deutsche Uebers. u. Erkl. v. A. Sammter. Teil I. Berlin 1887. II, 1887 ff. III, 1896 ff. IV, 1893—1898 (umfasst bis jetzt die vier ersten Ordnungen der Sammlung). Die einzelnen Ordnungen und Traktate der Mischna bei Schürer I 115—119. — Man citiert die Mischna nach Traktaten und Kapitelangaben, also etwa Berachoth VI 3.

Kodifikation der in den rabbinischen Schulen geleisteten Arbeit der Gesetzesauslegung, bietet uns für unsere Zwecke wenig Ausbeute. Sie enthält fast nur trockenste Auslegung des Gesetzes in allen seinen Details. Immerhin liegt hier wertvolles Material für die äussere Geschichte des Gottesdienstes und der gottesdienstlichen Organisation des jüdischen Volkes vor. Ein Traktat ist für uns direkt wertvoll, die Pirke Aboth [1]). Er enthält eine Reihe moralischer Sentenzen, deren teilweise unsrer Zeit angehörige Urheber fast sämtlich mit Namen bezeichnet sind [2]).

Zur Mischna kam in den folgenden Jahrhunderten neuer Stoff hinzu. Die einzelnen Sätze der Mischna wurden von neuem kommentiert. Es entstand die Gemara und aus Mischna und Gemara der Talmud, in zwei Recensionen, einer babylonischen (5. Jahrh) und einer palästinensischen (4. Jahrh.) [3]). Der Talmud enthält nun neben den rein gesetzlichen Bestandteilen (Halacha) auch mannigfaches anderes Material, Exegese und Ausschmückung biblischer Erzählung, Fabeln und Erzählungsstücke. Das alles fasst man unter dem Namen der Haggada zusammen. Ein wertvolles Werk zur Kenntnis dieser für uns wichtigen Haggada ist A. Wünsche, Der babylonische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen übersetzt Bd. I. 1886. II 1—2. 1887—1888. II 3—4. 1889 [4]).

---

1) Ich benutzte P. Ewald, Pirke Aboth. Erlangen 1825. H. Strack, Die Sprüche der Väter. 2. Aufl. 1888 (Text, Einl., Anmerk.) und citiere nach Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers. 2 Bde. sec. ed. Cambridge 1897. (Text, Uebers., Anmerk.)

2) Die am Schluss der vierten Ordnung im babylonischen Talmud sich findenden Aboth des R. Nathan. sind eine Erweiterung der Pirke Aboth.

3) Ueber Ausgaben vgl. Schürer I 129 ff.; Editio princeps des jerusalem. Talmud. Bomberg. Venedig 1523—1524; des babylonischen ebenda (12 Bde.) 1520 ff. Lateinische Uebersetzung des jerusalemischen Talmud: Ugolini, Thesaurus. Bd. XVII. XVIII. XX. XXV. XXX. Französische Uebers. v. Schwab, Le talmud de Jérusalem I—XI. Paris 1871—1889. — Uebers. des babylonischen Talmud. Ugolini, Thesaurus. XIX. XXV. Uebers. einzelner Traktate bei Schürer I 130. Neuerdings erscheint eine neue Ausgabe des Talmud von L. Goldschmidt in deutscher Uebers. Babylonischer Talmud I. 1897 II 1901 III 1899 (umfasst bis jetztdie beiden ersten Sedarim). Man citiert den babylonischen Talmud unter Angabe des Traktats und des Folioblattes der ältesten Ausgaben. AlsoBerachot (Fol.) 32a(b), den jerusalemischen Talmud unter Angabe des Traktats, des Abschnittes und der Spalten des Folioblattes.

4) Vgl. Wünsche, der jerusalemische Talmud nach seinen haggadischen Bestandteilen. Zürich 1880.

Daneben steht die Litteratur der Targume. Das Targum ist eine aramäische Uebersetzung der hebräischen kanonischen Schriften zum gottesdienstlichen Gebrauch. Ursprünglich wurde diese Uebersetzung mündlich gegeben, dann schriftlich fixiert. Es blieb aber bei der Uebersetzung nicht, aus der Uebersetzung wurde eine Paraphrase und endlich ein mit Ausschmückungen aller Art bereicherter neuer Text. Die für unsere Zwecke in Betracht kommenden Targume sind, da das Targum Onkelos fast nur Paraphrase ist, vor allem das Targum Jonathan zu den Propheten (4. Jahrh.) und zum Pentateuch der Ps.-Jonathan (Jeruschalmi)[1]) und diesem eng verwandt das Fragmententargum, die beiden letzteren in der gegenwärtigen Redaktion erst aus islamischer Zeit, aber mit ungemein interessantem älterm Material.

Die dritte Gattung der späteren jüdischen Litteratur repräsentieren die Kommentare, die Midraschim (beachte die Titel Bereschith Rabba, Schemoth Rabba u. s. w.). Auch diese sind eine reiche Fundgrube ältesten Materials[2]). Durch eine ganze Reihe von Uebersetzungen hat auch hier Wünsche in der Bibliotheca Rabbinica diese Litteratur für den Nichtfachmann zugänglich gemacht[3]).

---

1) Ausgabe dieser beiden Targume mit lateinischer Uebers. Londoner Polyglotte Bd. 4, 1657. Das Fragmententargum scheint ursprünglich aus Glossen bestanden zu haben, die am Rande eines älteren Targum standen. Diese sind dann im Fragmententargum gesammelt und im Ps. Jonathan in einen zusammenhängenden Text eingearbeitet.

2) Die ältesten wesentlich halachischen Midrasche sind Mechilta (Exodus), Siphra (Levit.), Siphre (Numeri, Deuteron.) lat. Uebersetzung bei Ugolini, Thesaurus XIV—XV. Auf diese folgen die vorwiegend haggadischen, daher für uns wertvolleren „Rabboth" (Bereschith Rabba, Schemoth Rabba u. s. w.). Ausser den „Rabboth" ist noch die Pesikta des Rab-Kahana (um 700), ein Kommentar zu den biblischen Lektionen (ed. Buber 1868) und die ähnlich angelegte Pesikta rabbathi zu nennen; ferner die interessanten Pirke des R. Eliezer (deutsche Uebers. von David Ganz im Zemach David Lugd. Bat. 1644) und der Midrasch Tanchuma (9. Jahrh.) (ed. Buber. Wilna 1885), erstere eine Haggada, letzteres Werk ein Midrasch zum Pentateuch; endlich das grosse sich über die Bibel erstreckende Kommentarwerk Jalkut Schimoni (13. Jahrhundert). Schürer I 138—146. — Ein wichtiges Werk ist auch das erst neuerdings wieder aufgefundene von Epstein veröffentlichte Kommentarwerk zur Genesis (Genesis R. Major) des R. Moses ha-Darschan, aus dem uns Raymundus Martini im Pugio fidei Auszüge bewahrt hat. Vgl. Gaster, Chronicles of Jerachmeel XLVIII f.

3) Bereschith R. 1881; Schemoth R. 1882; Vajjikrah R. 1884; Bamidbar R. 1885; Debarim R. 1882; Midrasch Tehillim 1892—93; Schir-ha-Schirim R. 1880; Ruth R. 1881; Echa Rabbati 1881; Midrasch Esther 1881; Pesikta d. R. Kahana 1885.

Eine systematische Behandlung dieser späteren Litteratur würde ungemein viel wertvolles Material auch für die Erkenntnis des früheren Judentums zu Tage fördern. Da diese noch nicht in Angriff genommen ist, müssen wir uns in der Benutzung des Materials die grösste Beschränkung auferlegen. Immerhin können wir in einer bestimmten Richtung diese Benutzung wagen. Diejenigen Sätze und Aussprüche in Mischna, Talmud und Midrasch, die sich auf eine rabbinische Auktorität unsres Zeitalters und der angrenzenden Decennien zurückführen lassen, werden wir jedenfalls heranziehen dürfen [1]). Als Rabbinen, die hier in Betracht kommen, nenne ich aus der ältesten Gruppe Simon ben Schetach [2]) (Ende der Makkabäerzeit), dann Hillel [3]) und Schammai (unter Herodes) und ihre beiderseitigen Schulen; Gamaliel I (Lehrer des Paulus), endlich die bedeutenden Schriftgelehrten, welche in und um Jabne nach der Zerstörung Jerusalems die Restauration des Judentums leiteten, vor allem Jochanan ben Zakkai [4]) und seine Schüler (Eliezer ben Hyrkanus, Josua ben Chananja, Eleazar ben Arach, Jose der Priester u. a.), Eleazar ben Asarja, Eleazar aus Modein. Etwa von 90—110 stand an der Spitze dieser Rabbinen der mildgesinnte Rabban Gamaliel II. Etwas jünger sind R. Ismael, R. Tarphon und R. Akiba, der geistige Führer der Juden und Märtyrer im Barkochba-Aufstand [5]). Die spätere Ueberlieferung hat uns an Aussprüchen und Sentenzen dieser Führer der officiellen Frömmigkeit des Judentums ein so reiches Material erhalten, dass es möglich ist, von dem einen und andern sich noch ein einigermassen deutliches Bild seiner Persönlichkeit zu machen. Derartige Bilder der geistig führenden Persönlichkeiten werden natürlich für eine deutlichere und klarere Vorstellung vom Wesen der spätjüdischen Frömmigkeit von grossem Wert sein. Auch für den Gottesdienst und die äussere Or-

1) Das für die Benutzung zuverlässigste Werk ist W. Bacher, die Agada der Tannaiten. I. Bd. von Hillel bis Akiba. Strassburg 1884. (2. Bd. von Akiba bis zum Abschluss der Mischna 1890.) Ferner vergleiche man für die einzelnen Rabbinen die Spezialtitel in der Realencyklopädie für Bibel und Talmud von Hamburger und ev. in Herzogs Realencyklopädie die betreffenden Abschnitte. Ueber die Werke von Graetz, Herzfeld, Geiger, Jost, Ewald, Derenbourg s. u. S. 51. Vgl. Schürer II 351—380.

2) Vgl. A. Schlatter, Israels Gesch. v. Alex. d. Gr. bis Hadrian. Stuttgart 1901. 115 ff. (mit Vorsicht zu benutzen).

3) Vgl. F. Delitzsch, Jesus und Hillel. 1866. 3. Aufl. 1879.

4) Vgl. die ausführliche und wertvolle Darstellung A. Schlatters. Beitr. z. Förd. christl. Theol. III 4: S. 1—75: Jochanan ben Zakkai. Gütersloh 1899.

5) s. den Artikel von Dalman, Akiba, Realencyclop.[3] I 281 f.

ganisation der Frömmigkeit des Judentums werden die Ueberlieferungen in Mischna und Talmud von Wert sein [1]).

Neben dieser in zusammenhängenden grossen Werken gesammelten officiellen jüdischen Litteratur giebt es nun eine Unmasse kleinerer Schriften und Stücke, die zum Teil Erzeugnisse eines mehr häretischen inofficiellen Judentums sind, zum Teil auch wie die frühere Litteratur vom officiellen Judentum für apokryph erklärt, in die christliche Litteratur unter leichter Veränderung ihres Inhalts übergegangen sind. Ihrem Inhalt nach sind diese Stücke meist entweder haggadischer oder apokalyptischer Art.

In der allerdings ständig fluktuierenden Haggada führt der Strom der Ueberlieferung überall ältestes Material mit sich. In den Jubilaeen und Testamenten, in den hellenistischen von Alexander Polyhistor gesammelten Chroniken, in der Ueberlieferung der heiligen Geschichte bei Philo, namentlich bei Josephus können wir das Werden und Wachsen frühester Haggada verfolgen. Wir sehen aus diesen und andern Schriften, wie um die Gestalten der Protoplasten, Seths, Henochs (Noahs), Abrahams, der 12 Söhne Jacobs, (Josephs), Moses, später Salomos, um die der Propheten (Jesaias, Jeremias) und anderer heiliger Männer (Esra, Baruch, Abimelech) u. s. w. ein reicher Sagenkranz gewoben wird. In der uns aus unsrer Zeit erhaltenen Litteratur haben wir nun sicher bei weitem nicht alles, was in ihr an Haggada und Sagenbildung existierte. Von der bereits erwähnten spätjüdischen Litteratur kommen hier die haggadischen Bestandteile des Talmud, die Midraschim, die Targume (Pseudo-Jonathan, Fragmententargum) in Betracht. Hinzu kommen hier eine Menge kleinerer Midraschim, von denen Jellinek in seinem Bet ha-Midrasch I—VI (1853—1878) eine grosse Zahl gesammelt hat (Uebersetzungen bei Winter und Wünsche, Jüdische Litteratur I—III. Trier 1884—1896).

Ich erwähne hier noch einige spätere jüdische sogenannte Geschichtswerke, die vielfach nichts weiter als eine Anhäufung von Sagenmaterial sind. Es sind 1) ein pseudophilonisches Werk, das in einer Basler Ausgabe von echten und unechten Werken Philos in lateinischer Uebersetzung erhalten ist. (Philonis Judaei Alex. libri Antiquitatum. Quaestionum et solutionum in Genesin etc. Basil. per Adamum Petrum 1517 vgl. L. Cohn Jew. Quart. Review X 277—332.) Das Buch, das eine ganze Reihe sonst unbekannter Haggadastücke enthält, ist vielleicht bald nach der Zerstörung

1) Vgl. vor allem noch die wertvolle zusammenfassende Darstellung von Weber „Jüd. Theol. a. Grund d. Talmud und verwandter Schriften". (System d. altsynagogalen paläst. Theol.) 2. Aufl. besorgt von G. Schnedermann. Leipzig 1897.

des Tempels geschrieben. (Çohn l. c. 327.) Eine Reihe dieser Stücke veröffentlichte R. James T. St. II 3. Cambridge 1893. Apocrypha Anecdota I. 164—185, ohne ihre Herkunft zu kennen, als nova. 2) Der unechte Josephus (Josippon, Josephus ben Gorion), eine Erzählung der israelitischen Geschichte von der Perserzeit bis zur Zerstörung Jerusalems (im Anfang eine interessante Völkertafel). (Josephus Gorrionides ed Breithaupt². Gothae et Lips. 1710. Vgl. Schürer I. 159—161. Ebendort 157—159 noch einige andere hierhergehörige kleinere Werke.) 3) Der Sepher-ha-Yaschar, ein aus späterer Zeit stammendes kompilatorisches Werk (8.—9. Jahrhundert), welches die Geschichte von der Schöpfung an bis zur mosaischen Zeit herunterführt und ebenfalls ein grosses Sammelwerk älterer und jüngerer Sagen ist. (Migne, Dictionnaire des Apocryphes Tom II. 1858. 1069—1310, giebt eine französische Uebersetzung). Es lässt sich nachweisen, dass die Grundlage dieses Werks vielleicht in die römisch-herodianische Zeit (vgl. namentlich den Schluss des Werkes) zurückreicht. 4) Noch später ist die Chronik von Jerachmeel (11.—12. Jahrh.), welche neben Ps.-Philo und Ps.-Josephus noch eine ganze Reihe älterer jüdischer Haggadastücke enthält, z. B. das oben erwähnte hebräische Testamentum Naphthali, und i. J. 1325 von einem Leviten Eleazar von neuem überarbeitet ist. (Chronicles of Jerachmeel ed. Gaster. London 1899 [Oriental Translation Fund, New. Series IV]. Vgl. meine Recension Th. L. Z. 1900. 262—266.)

Aber auch die christliche Litteratur hat eine Masse ältesten jüdischen Sagenstoffes uns erhalten. In leichter christlicher Bearbeitung liegen umfangreiche jüdische Haggadastücke in den vor kurzem veröffentlichten Testamenten Abrahams [1]) und Hiobs [2]) vor [3]). Viel Material, das noch wenig bearbeitet ist, bietet der pseudoklementinische Schriftenkreis (Recognitionen und Homilien); Julius Africanus verarbeitete in seiner Chronographie für die älteste Zeit eine jüdische Haggada, ähnlich der der Jubilaeen. Von dort ging diese in die Werke der byzantinischen Chronographen über. Die späteren Chronisten, Panodorus (um 400) und Annianus, brachten neues Material hinzu (vgl. Gelzer, Julius Afrikanus II 1. 249—297). Ich nenne noch als eines der wichtigsten Werke die syrische Schatzhöhle (Ausgabe und Uebers. von Bezold. Lpzg. 1883. 1888), die christlichen Adambücher etc. Die Kirchenväter bieten reiche Ausbeutung, ich nenne Clemens Alexandrinus, Origenes, vor allem Ephraim. Hier ist ein

1) T. St. II 2. Cambridge 1892. M. R. James, The testament of Abraham. (Das Testament ist in zwei Recensionen-erhalten; über eine neue Hndschr. Conybeare, Jew. Quart. Review. 1901.)

2) T. St. V 1. M. R. James, Apocrypha Anecdota II. LXXII—CII. 104—137.

3) Vgl. das oben S. 28 f. über die Apokalypse Abrahams, die Hag gada von Joseph und Asseneth u. a. Schriften gesagte.

weites Feld für religionsgeschichtlich wichtige und fruchtbare Untersuchungen [1]).

Ebenso stabil wie die Ueberlieferung der Sage und Haggada ist bei allem Fluktuieren im einzelnen die Apokalyptik. Auch hier ist uns lange nicht alles apokalyptische Material erhalten, welches dies Spätjudentum einst besessen hat. Es ist nun aber vielfach nicht verloren, sondern in später jüdischer, namentlich aber auch christlicher Bearbeitung erhalten. (Beispiele die Testam. Patriarch., die visio Jesaiae, die Sibyllen. Auch das Testament Abrahams enthält eine interessante Vision.)

Eine [2]) vielleicht aus dem fünften Jahrhundert stammende und in Palaestina [3]) entstandene Liste pseudepigraphischer Schriften giebt uns noch eine Reihe von Namen verschollener, oder nur in christlicher Bearbeitung erhaltener Schriften. Unter den nicht erhaltenen Büchern sind zu nennen:

1) Das Buch Eldad und Modad, eine Weissagung, deren Anlass Num. 11 26–29 war, und welche bereits Pastor Hermae Vis. II 3 4 citiert wird. Ein Bericht über deren Inhalt hat sich im Jerusalemischen Targum zu Nu. 11 26–29 gehalten (Schürer III 266). 2) Eine Apokalypse des Elias. Nach den Nachrichten der Kirchenväter soll Paulus aus ihr I. Kor. 2 9 (auch Eph. 5 14) citiert haben (s. die Stellen bei Schürer III 268—271). (Zu beachten ist übrigens, dass Asc. Jesaia 11 34 — vgl. namentlich den lateinischen Text — eine Parallele zu 1. Kor. 2 9 in eigentümlicher Form sich findet. Sollte hier vielleicht in der Tradition eine Verwechselung von Ἡσαΐας und Ἠλίας vorliegen?) Eine hebräische Apokalypse des Elias wahrscheinlich aus dem dritten Jahrhun-

1) Ich verweise auf folgende Sammlungen J. A. Fabricius, Codex Pseudepigraphicus Vet. Test. I—II 1722—1741. Eisenmenger, Entdecktes Judentum Bd. I. II. 1711. M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Haggada. Z. D. M. G. Bd. 31, 183—359. Ders., Neue Beiträge z. semitischen Sagenkunde. Leiden 1893. L. Ginzberg, Die Haggada bei den Kirchenvätern u. in d. apokr. Litteratur. Monatschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judent. 1898—1899. J. Dreyfus, Adam und Eva nach Auffassung der Midrasch. Dissert. Strassburg 1894. E. Preuschen, Die apokryphen gnostischen Adamschriften. Giessen 1900 (ein Beispiel dafür, wie man ohne Aufnahme des gesamten vorliegenden Materials zu manchen unrichtigen Schlüssen kommen kann). B. Beer, Leben Abrahams, Leben Moses nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859. 1863 u. manches andere. —

2) Die Liste liegt übereinstimmend in der sogenannten Stichometrie des Nicephorus und der pseudoathanasianischen Synopse vor, in etwas erweiterter Gestalt in dem sogenannten Kanon der LX. Mit dieser letzteren Gestalt der Liste zeigt wieder der armenische Kanon des Mechithar von Airivank Verwandtschaft. Vgl. Schürer III 262—265. Th. Zahn, Gesch. d. neut. Kanons II 1. 290—292, 297—318. Forsch. z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons V 115 ff.

3) Zahn, Forschungen V 131—148.

dert steht bei Jellinek Bet ha-Midrasch III 1855 p. XVII S. 65—68 und ist von M. Buttenwieser ediert, übersetzt und erklärt. (Die hebr. Elias-Apok. I Leipzig 1897.) Eine christlich bearbeitete Eliasapokalypse ist im koptischen in zwei grösseren Fragmenten aufgefunden. (T. U.; N. F. II 3a Apokalypse des Elias von G. Steindorff. Leipzig 1899). Sie stammt in der gegenwärtigen Form spätestens aus dem Anfang des vierten Jahrhunderts. Zu Grunde liegt wahrscheinlich eine jüdische Apokalypse aus der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts; vielleicht aus der Zeit, in welcher die Herrschaft von Palmyra sich auch über Aegypten erstreckte (Schürer Th. L. Z. 1899. No. 1). Sie enthält sehr altes und interessantes apokalyptisches Material. Vgl. noch die allerdings kaum stichhaltigen Vermutungen in F. Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums S. 152—188 (Studien u. Darst. a. d. Gebiet der Geschichte hrsg. v. H. Grauert I 2—3). 3) Eine Apokalpyse des Zephanja (Sophonias) ist von Clemens Alex. Strom. V 11. 77 citiert. Ein Fragment ist in koptischer Sprache erhalten (Steindorff l. c. 169 f.). Da dieses Fragment seiner ganzen Haltung nach eng verwandt ist mit dem von Steindorff l. c. 149—155 übersetzten anonymen Fragment und vielleicht in die Lücke S. 153 ib. hinein gehört, so dürfen wir diesen Anonymus für die Sophoniasapokalypse halten, die uns dann also ebenfalls in beträchtlichem Umfang und wie es scheint ohne starke christliche Bearbeitung erhalten ist.

So mag auch in mancher andern jüngeren apokalyptischen Schrift noch uraltes Material stecken. Wie stabil die apokalyptische Ueberlieferung sein kann, das habe ich in meinem Werk über den Antichrist (Göttingen 1895) an einem einzelnen Punkt nachzuweisen versucht. In Lactanz' Divinae Institutiones, in Commodians carmen apologeticum, in Hippolyts Antichrist und Danielkommentar und in so manchen andern christlichen Apokalypsen und Ueberlieferungen der Kirchenväter steckt altes jüdisches Gut[1]). Auch die jüdische Apokalyptik hört mit ihrer Produktion in den folgenden Jahrhunderten nicht auf. Beweis ist die oben erwähnte Eliasapokalypse, die letzten Bücher (X—XII) der sibyllinischen Sammlung und so manche jüngere Apokalypse, die Jellinek in seinem Bet ha-Midrasch veröffentlicht hat, und über die uns neuerdings M. Buttenwieser (in Outline of the Neo-Hebraic Apocalyptic Literature Cincinnati 1901) einen guten Ueberblick gegeben hat.

1) Vgl. namentlich noch das Material bei Tischendorf Apocalypses apocryphae. Lips. 1866; M. R. James Apocrypha Anecdota I u. II. (T. St. II u. V. Cambridge 1892—1897); Basset, Apocryphes Ethiopiens. 1—10. Paris 1893—1899); Vassiliev Anecdota Graeco-Byzantina. Mosq. 1893; die Ausgabe der armenischen Apokryphen von den Mechitharisten: Schatz alter u. neuer Väter I. Die ausserkanon. Bücher d. A. Test. Venedig 1896. — Dazu James Apocr. Anecdota II 158—165.

Anhang.

Ueberblick über die wichtigste neuere Litteratur.

Ein zusammenfassendes Werk, das die Religion des Spätjudentums ausschliesslich und ausreichend behandelte, kann kaum genannt werden. Es liegt das auf der einen Seite daran, dass das Spätjudentum ein Mittelgebiet ist, das von den Forschern des alt- und neutestamentlichen Religionsgebietes nur im Vorübergehen und unter Gesichtspunkten, die teilweise ausserhalb der Sache liegen, behandelt wird, — andrerseits daran, dass hier eine sehr komplicierte Erscheinung vorliegt, die meistens nur unter dem einen oder andern Gesichtspunkt aufgefasst wird. Es liegen hier nämlich nicht weniger als drei Litteraturgebiete ziemlich ohne Berührung neben einander: die mehr populäre Pseudepigraphe, apokalyptische und haggadistische Litteratur, die uns allerdings nur in einer späteren Ueberlieferung erhaltene Theologie des Schriftgelehrtentums und endlich die specifisch hellenistische Litteratur des Judentums. Aus diesen drei Faktoren ein einigermassen zusammenhängendes Bild zu gewinnen, ist ausserordentlich schwierig, und auch unser Unternehmen kann nur als ein sehr vorläufiger Versuch gelten.

Der erste Forscher, der hier noch jetzt in erster Linie genannt zu werden verdient, ist A. Gfrörer. In seiner Geschichte des Urchristentums (Bd. 1—2. 1838. Teil I aus „Jahrhundert des Heils") und seinem gross angelegten Werk über Philo hat er die grosse Aufgabe einer umfassenden religionsgeschichtlichen Würdigung des Judentums mit einer Energie aufgestellt, wie kein Forscher nach ihm. Leider war das Material, das ihm zur Verfügung stand, wenigstens auf einem Gebiete, dem der zeitgenössischen Litteratur des Spätjudentums, noch recht ärmlich. Die spätere jüdische Tradition hat er andrerseits ungesichtet und ziemlich kritiklos verwertet. Auch ist seine Darstellung oft im Material stecken geblieben. Aber der ganze Wurf ist gross und kühn gedacht. Man wird von ihm immer aufs neue lernen müssen.

A. Hilgenfeld (die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwickelung, Jena 1857) behandelt nur den einen Zweig, das apokalyptisch palästinensische Judentum. Mit noch nicht genügendem Material und unter einseitig theologisch dogmatischem Standpunkt ist Langens „das Juden-

tum in Palästina zur Zeit Christi, geschrieben. Recht unbrauchbar sind Nicolas (doctrines des Juifs, Paris 1867) und Cohen (Les Pharisiens 2 vol. Paris 1877). Zu nennen ist hier noch Stapfer, Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus Christ. 2. ed. 1878.

Eine lange Reihe von Monographieen behandeln bald diese, bald jene Seite unsres Gebietes, von denen ich hier nur die umfassenderen und bedeutenderen nenne. So sind des öftern die messianisch-apokalyptischen Ideen des Judentums behandelt. Ich nenne: J. Vernes, Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien. Paris 1874. Schönefeld, Ueber die messianische Hoffnung von 200 vor Christo bis gegen 50 nach Christo. Jena 1874. Drummond, The Jewish Messiah, a critical history of the messianic idea among the Jews from the rise of Maccabees to the closing of the Talmud. London 1877. Während alle diese Werke schon durch den Zuwachs an Material, das wir für die Erkenntnis des Spätjudentums erhalten haben, überholt sind, ist sehr wertvoll die Monographie von R. H. Charles (a critical history of the doctrine of a future Life in Israel, in Judaism and in Christianity. London 1899) über die Eschatologie des Spätjudentums. Sie ist mit ungemein eindringendem Scharfsinn, nur mit etwas zu viel Vertrauen zu den Resultaten der quellenkritischen Arbeit geschrieben. Doch kann man an der Arbeit von Charles recht beobachten, wie durch derartiges scharfsinniges Eindringen in das eschatologische System der einzelnen Schriften ein Verständnis der Entwickelung der Eschatologie als eines Ganzen noch nicht erreicht wird. Da müssen die Linien grösser und gröber gezogen und darf auf Einzelerscheinungen nicht so viel Rücksicht genommen werden. Die Arbeit von Charles ist eine unbedingt nützliche und notwendige Vorarbeit, aber sie bleibt eine Vorarbeit. Von noch specielleren Vorarbeiten citiere ich nur wenige. J. Wellhausen, „Pharisäer und Sadducäer" (eine Untersuchung zur jüdischen Geschichte 1874) hat zum ersten Male auf unserm früher so dunklen Gebiet richtigen Erkenntnissen Bahn gebrochen. Besonders wertvoll ist A. Bertholets Monographie: die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden (Freiburg-Leipzig 1896). B. behandelt in ihr eine Frage, die auf den ersten Blick, namentlich dem Titel nach, an der Peripherie zu liegen scheint, die uns aber thatsächlich in das Centrum des Wesens des Judentums und seiner Entwickelung hineinführt. Auch H. Gunkel scheint auf den ersten Blick in seinem „Schöpfung und Chaos" Göttingen 1895 nur peripherische Einzelheiten zu berühren. Doch rollt er in seinem Werk die fundamentale Frage nach der Genesis des Spätjudentums auf und lehrt uns die eigentümliche Sonderart der von der Frömmigkeit der Psalmen und Propheten so stark sich abhebenden spätjüdischen Religion als ein Problem empfinden. Die gegen Gunkel gerichteten Ausführungen Wellhausens (Zur apokalyptischen Litteratur. Skizzen und Vorarbeiten VI. 1899. 225 ff.) enthalten manches Beherzigenswerte. Doch kann ich die Ausführungen W.'s über den Gesammtcharakter der jüdischen Frömmigkeit nicht für zutreffend halten. vgl. Gunkels Replik. Z. W. Th. 1900. Eine reiche Fundgrube sind die allerdings mit Vorsicht zu benutzenden und nur das spätere Material der jüdischen gelehrten Tra-

dition verarbeitenden Artikel in Hamburgers Realencyklopädie für Bibel und Talmud. 2. Aufl. (namentlich Bd. II und Appendices), ferner die betreffenden Artikel in Winers biblischem Realwörterbuch, Herzogs Realencyklopädie und der Encyclopaedia Biblica von Cheyne und Black.

Von den allgemeineren Werken auf dem Gebiet der alt- und neu-testamentlichen Wissenschaft sind hier zunächst die von jüdischen Gelehrten geschriebenen Geschichten des jüdischen Volkes zu nennen, welche meistens über die Zeit des alten Testamentes hinübergeführt sind; vor allem der dritte und vierte Band von H. Graetz (Geschichte der Juden 1. Aufl. 1856 4. Aufl. 1888), daneben die Werke von Herzfeld (Gesch. d. Volkes Israel III. 1857), Geiger (das Judentum und seine Geschichte I. 2. Aufl. 1865), Jost (Geschichte des Judentums u. s. Sekten I—II. 1857—1858). Sehr wertvollen Stoff bietet J. Dérenbourg, Essai sur l'histoire et la Géographie de la Palestine d'après les Thalmuds et les autres sources rabbiniques. I. Histoire de la Pal. depuis Cyrus jusqu'à Adrien. Paris 1867. Die jüdischen Gelehrten gehen fast alle an der zeitgenössischen apokryphen und pseudepigraphen Litteratur mehr oder minder vorüber, sie benutzen dafür sehr stark die spätere Gelehrtentradition und sind hier unentbehrlich, wenn auch mit Vorsicht zu benutzen.

Auf der andern Seite ist H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel (in der dritten Auflage Bd. V—VII) noch immer sehr brauchbar. Neben A. Kuenen (de godsdienst van Israel II) ist dann in allererster Linie Wellhausens israelit. u. jüd. Geschichte (3. Aufl. 1897. 4. Aufl. 1901) zu nennen. Im fünfzehnten Kapitel seines Werkes (die jüdische Frömmigkeit vgl. auch Cap. 13 u. 14) giebt Wellhausen eine in jeder Beziehung klassische und bei aller lapidaren Kürze umfassende Würdigung der „jüdischen Frömmigkeit" in der dem Zeitalter des Spätjudentums voraufgehenden Zeit. Nicht ganz so ausreichend und umfassend ist Wellhausens Charakterisierung der eigentlichen Zeit des nachmakkabäischen Spätjudentums (cap. 19. Die Ausbildung des Judaismus). Es sei hier übrigens sogleich daneben auch auf Eduard Meyers Entstehung des Judentums (Halle 1896) und den Abschnitt „die Anfänge des Judentums" in dessen Geschichte des Altertums III 1. 167—236 (Stuttgart 1901), sowie auf das für die allgemeinen kulturellen und geschichtlichen Zusammenhänge des Zeitalters des Judentums ungemein wichtige ganze erste Buch d. Gesch. d. Altert. III (der Orient unter der Herrschaft der Perser S. 1—236) hingewiesen. Einen eleganten Ueberblick über die Geschichte unsrer Zeit giebt E. Renan, Histoire du peuple d'Israel V. Paris 1894. Zu vergleichen ist auch noch O. Holtzmanns Darstellung unsrer Zeit in Stades Geschichte Israels. Bd. 2. Die alttestamentlichen Theologien machen meistens vor unsrer Periode Halt oder behandeln sie nur noch ganz kurz. H. Schultz hat in seiner alttestamentlichen Theologie, 5. Aufl. 1896, kurz auch unsere Periode berücksichtigt (vgl. S. 285—309, 470—492, 634—643 u. ö.). R. Smend (Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte 2. Aufl. 1899) schliesst diese bewusst aus (cf. pag. V sq.). E. Schürer hat in seinem nunmehr vollständig in dritter Auflage erschienenen Werk „Geschichte

des jüdischen Volkes" (3. Aufl. I. Bd. 1901. II. III. Bd. 1898) die Religion des Spätjudentums nicht besonders, sondern nur im Zusammenhang der allgemeinen Kulturgeschichte des Judentums behandelt. Aber in diesem Rahmen kommt natürlich auch die religiöse Seite zu ihrem Recht (vgl. namentlich Bd. II und darin wieder die Abschnitte § 24—§ 29; § 29 die messianische Hoffnung). Ich brauche kaum hervorzuheben, wie viel der vorliegende Versuch diesem Werk verdankt, und wie sehr er in allem mit dem von Schürer mit bewundernswerter Umsicht zusammengetragenen Material weiterbaut. In A. Schlatters kurzem Ueberblick (Israels Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Stuttgart 1901) finden sich manche wertvolle Bemerkungen auch zur religiösen Entwickelung des Judentums.

Auf der andern Seite haben sich die neutestamentlichen Forscher rückwärts schauend gleichfalls mit unserm Gebiet beschäftigt. Sehr lesenswert — besonders auch wegen ihrer schönen und gewandten Darstellung ist noch immer A. Hausraths neutestamentliche Zeitgeschichte. (3 Bde. Heidelberg 1868—1873. vgl. namentlich I 1—150. II 95—182). In seiner Geschichte Jesu giebt Th. Keim eine Darstellung der Religion des zeitgenössischen Judentums (Bd. I 1867. S. 173—306). Edersheim hat in sein grosses zweibändiges Werk, The life and time of Jesus the Messiah 1884[1] 1900[2], umfangreiches Material aus der spätjüdischen Tradition verwoben. Leider ist das Material kritisch nicht gesichtet und unübersichtlich hier und da zerstreut. Ebenso bringen z. B. H. H. Wendt in der „Lehre Jesu". 2. Aufl. 1901 (Abschnitt 2 die geschichtliche Anknüpfung für die Lehre Jesu) und H. Holtzmann in seinem Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie einen Abschnitt (Bd. I 1897. S. 28—109) über die religiöse und sittliche Gedankenwelt des gleichzeitigen Judentums (vgl. noch P. Wernle, die Anfänge unserer Religion. 1901). Die zahlreichen Monographien zum Leben Jesu enthalten natürlich viel Material auch für unsere Zeit. Weitaus das gründlichste und wertvollste ist bei G. Dalman „die Worte Jesu". Leipzig 1898 zu finden. Dalman giebt zwar keine zusammenfassende Darstellung, aber eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu Grundbegriffen der jüdischen Religion — meistens vorwiegend sprachlicher Art — von grossem Wert. Wertvoll ist auch vor allem W. Baldenspergers „das Selbstbewusstsein Jesu im Licht der messianischen Hoffnungen seiner Zeit" 1892 (vgl. neuerdings: Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums. Giessen 1900), nur dass hier der apokalyptische Glaube des Judentums zu sehr idealisiert und im Gegensatz zum Gesetzestum dargestellt ist. Eine Charakterisierung der Gesamtfrömmigkeit des Spätjudentums habe ich in der „Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum" (1892 S. 10—41) versucht, bin aber dabei in den entgegengesetzten Fehler einer zu einseitigen Hervorhebung des Gegensatzes der jüdischen gegen die evangelische Frömmigkeit verfallen. Andere Monographien, die speciellere Fragen (Reich Gottes, Menschensohn, den Begriff des Glaubens, die Ethik, das religionsgeschichtliche Problem etc.) behandeln, werden zu den betreffenden Abschnitten genannt werden.

Ein treffliches Hülfsmittel zur Kenntnis der zeitgenössischen pharisäischen Theologie ist F. Webers Werk: Jüdische Theologie auf Grund

des Talmud und verwandter Schriften (hrsg. von F. Delitzsch und G. Schnedermann. — 2. Aufl. von G. Schnedermann. Leipzig 1896). Nur ist hier eben die spätere jüdische Theologie geschildert und nirgends ein Versuch gemacht, das Aeltere vom Jüngeren abzuscheiden, vielmehr alles auf eine Fläche aufgetragen. Zur Ergänzung ist daher vor allem W. Bachers Aggada der Tannaiten. 2 Bde. Strassburg 1884—1890 zu benutzen. In dieser ungemein gründlichen Arbeit hat Bacher die namentlich überlieferten haggadistischen Aussprüche der einzelnen jüdischen Lehrer zusammengestellt und damit den ersten Grundstein zur Darstellung der Geschichte der jüdischen Theologie gelegt. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang endlich Wünsches neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch. Göttingen 1878. Vgl. neuerdings O. Holtzmann, Die jüdische Schriftgelehrsamkeit zur Zeit Jesu. (Vortrag. Giessen 1901.) Weitere Litteraturangaben vgl. bei Schürer, II 312, 351, 427, namentlich II 496—498.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwickelung der jüdischen Frömmigkeit zur Kirche.

Kapitel I. Einleitung.

Die jüdische Religion der drei Jahrhunderte von der Makkabäerzeit bis zur endgültigen Vernichtung des jüdischen Volkes scheint auf den ersten Blick ein gährendes Chaos zu sein. Wenn etwas an ihr charakteristisch ist, so ist es die Uneinheitlichkeit und der Selbstwiderspruch. Dennoch tritt im Verlauf der Jahrhunderte eine Grundtendenz in ihr deutlicher und deutlicher heraus, bis diese schliesslich zur Alleinherrschaft gelangt Wir können dieselbe mit einem gewissen Vorbehalt als die Tendenz zur Verkirchlichung der Frömmigkeit betrachten.

Die Bildung, die im Laufe dieser Entwickelung und auf diesem Boden entsteht, ist eine Neubildung von einem ganz besondern religionsgeschichtlichen Interesse: „die Kirche". Auf dem grossen und geschichtlich seit langer Zeit eng zusammenhängenden Kulturgebiet, dessen Grenzen im Osten die iranische Hochebene und das kaspische Meer, im Westen der atlantische Ocean bilden, tritt diese wichtige Neubildung zum ersten Mal hier in voller Stärke und Deutlichkeit in die Erscheinung [1]). Parallelbildungen, die zum Teil schon älter sind, sind freilich auch hier schon vorhanden. Die auffallendsten Parallelen zur Entwickelung des Judentums zeigt vor allem die der persischen (eranischen) Religion. Und zwar scheint dieser Religion, wenn nicht alles täuscht, sogar die Priorität zuzukommen. Aber nach dem heutigen Stand der Religionswissenschaft liegt die Entwickelung hier viel

---

1) Ueber die Entwickelung der Religionen zur „Kirche" und deren Anfänge bereits zur Perserzeit vgl. E. Meyer, Gesch. d. Altertums III 1, 167—174.

stärker im Dunkeln. Auch hat — wenigstens soweit das Gebiet der grossen hellenistischen Kultur und später des römischen Kaiserreichs in Frage kommt — die eranische Religion in ihrem Ableger, der Mithrasreligion, ihre eigentliche Expansionskraft und ihre Propaganda erst später von der zweiten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts an entfaltet. Innerhalb der griechisch-römischen Kulturwelt zeigen die zahlreichen Mysterienvereine eine gleiche Tendenz der Entwickelung. Aber unser Wissen von diesen ist leider noch fragmentarischer. Auch ist keine von jenen Mysterienreligionen wenigstens der vorchristlichen Jahrhunderte, was Intensität der Wirksamkeit, Expansionskraft und innere Einheitlichkeit anbetrifft, an Bedeutung der Religion des Judentums gleichgekommen. Keine hat wie die jüdische Religion den Mut der Exklusivität besessen und den Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhoben. Keine hat den ihnen allen anhängenden Charakter der mysteriösen Geheimniskrämerei und des Winkelsektentums so abgestreift. Keine ist so eine thatsächliche Macht und ein Problem für die Völker geworden wie die jüdische Kirche. Die Bildung der jüdischen Kirche in dem letzten Jahrhundert der Diadochenzeit und dem ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit ist die wichtigste religionsgeschichtliche Thatsache innerhalb dieser Zeit, wenn wir einmal von der eben aufkommenden jungen christlichen Gemeinde absehen.

Es wird daher ein genaueres Erfassen dieser Entwickelung in ihren Einzelheiten auch für die allgemeine Religionsgeschichte von allergrösstem Interesse sein. Es zeigen sich hier die Phänomene einer ungemein wichtigen religiösen Neubildung zum ersten Mal im hellen Lichte der Geschichte, in ursprünglicher Deutlichkeit und Frische.

Wenn wir im folgenden von der Bildung der jüdischen Kirche sprechen, so wird es zunächst erforderlich sein, genauer klar zu machen, welche Charakteristika in der Entwickelung der jüdischen Religion uns berechtigen, von der Bildung einer jüdischen Kirche zu sprechen. — Von der Bildung einer Kirche dürfen wir allemal dann sprechen, wenn 1) die Religion sich vom nationalen Leben des Volkes löst oder sich zu lösen beginnt, wenn 2) trotz dieser Ablösung nicht der reine religiöse Individualismus entsteht, sondern neue mit dem nationalen Leben nicht zusammenhängende Formen religiöser Gemeinsamkeit gefunden werden, wenn endlich 3) die Religion in dieser neuen Form die Grenzen der Nation zu überschreiten beginnt. Erst wenn diese drei Merkmale zusammenkommen, hat man das Recht von einer Tendenz zur Kirchenbildung zu reden.

Daher lässt sich auch vom Judentum der vormakkabäischen Zeit noch nicht als von einer werdenden Kirche reden. Es treffen hier zwar die beiden ersten Punkte zu. Es ist oft darauf hingewiesen, dass das Endresultat der Rückkehr der Juden aus dem Exil nicht die Aufrichtung des alten jüdischen Staates und der jüdischen Nation gewesen sei, sondern die Bildung einer religiösen Gemeinde. Aber dieser Gemeinde scheint, trotzdem sie namentlich in den ersten Jahrhunderten ein Innenleben von nicht hoch genug einzuschätzender Innerlichkeit und Stärke besessen hat (Psalmenlitteratur), noch auf lange Zeit die eigentliche Expansionskraft gefehlt zu haben.

Nur ganz allmählich hat sich in den Jahrhunderten vor der Makkabäerzeit das jüdische Volk ausgebreitet. In Palaestina selbst blieb es auf die engsten Grenzen beschränkt. Daneben gab es seit dem Exil eine babylonische Diaspora. Dazu kommen in der vormakkabäischen Zeit nicht unbeträchtliche Anfänge der ägyptischen Diaspora. Auch die Uebersetzung des alten Testaments wurde wahrscheinlich schon in dieser Zeit begonnen und damit die erste Brücke hinüber zur hellenistischen Kulturwelt geschlagen. Aber das alles waren doch nur langsame und ganz allmähliche Anfänge von verschwindendem Umfange gegenüber dem ungeheuren Wachstum der Diaspora in dem folgenden Zeitalter. Es fehlte dem Judentum dieser Zeit namentlich des unmittelbar vorangehenden Jahrhunderts das Rückgrat, die feste Organisation, das sieghafte Gefühl der Ueberlegenheit. Wenn in der vormakkabäischen Zeit es sich selbst in seinem Heimatland in einer vollständigen Zerfahrenheit und Zerflossenheit und dem Untergang nahe zeigte, dann wird es in der Diaspora nicht besser, eher schlechter mit ihm bestellt gewesen sein.

Die Entstehung der jüdischen Diaspora ist allerdings ein heiss umstrittenes Problem. Es scheint aber doch, dass man als den Beginn des beispiellosen Aufschwungs der Diaspora erst die Makkabäerzeit anzusetzen hat. — Wenigstens in Palaestina blieb die neue „Gemeinde" auf sehr enge Grenzen beschränkt. Von Süden her wurde durch die vordringenden Idumäer das jüdische Land stark eingeengt. Hebron, Adora und Marissa wurden erst zur Makkabäerzeit erobert (1. Mk. 5 65 f. Jos. A. XIII 257). Im Westen war bereits Gezer eine nichtjüdische Stadt. Die heidnische Bevölkerung derselben wurde von dem Makkabäer Simon 1. Makk. 13 43–48 vertrieben. Im Osten hatte das Land die alten natürlichen Grenzen des toten Meeres und des Jordan, nach Norden lag Samaria in unmittelbarer Nachbarschaft Jerusalems. Die drei unmittelbar im Norden an Judaea angrenzenden Distrikte Ephraim, Lydda, Ramathaim (?) wurden erst unter dem Makkabäer Jonathan anerkannt jüdischer Besitz. I. Mk. 11 34. Wenn Ps. Hecataeus (Josephus Ap. II 43) behauptet, dass Alexander Samaria den

Juden steuerfrei überlassen habe, so ist das eine arge Zürückdatierung der Verhältnisse der Makkabäerzeit. In Galilaea und dem Ostjordanland gab es noch in der Makkabäerzeit so wenig Juden, dass sie von den Brüdern des Judas Maccabaeus mit Weib und Kind nach Judaea übergesiedelt werden konnten. 1. Mk. 5 23. 45. Wenn Hecataeus um 300 a. Chr. (bei Diodor 40 3. Reinach 15) erzählt, dass von den aus Aegypten vertriebenen Fremden die Vornehmsten nach Griechenland, der grosse Haufe (πολὺς λεώς) nach Judaea ausgewandert sei, so ist doch kaum aus diesem Bericht ein Schluss auf den Zustand der Bevölkerung in Judaea zu ziehen (Wellhausen G. J. J.[3] 200). Eher aus dem, was H. an derselben Stelle über den Kinderreichtum dieses Volkes sagt (Reinach 19), wenn hier nicht nur eine auf die Vergangenheit sich beziehende historische Bemerkung vorliegt.

Danach wird man gut thun, sich auch von der Diaspora des Judentums in der vormakkabäischen Zeit keine zu übetriebenen Vorstellungen zu machen. Dass die von den Assyrern deportierten zehn Stämme im Heidentum untergegangen sind, ist ausserordentlich wahrscheinlich. Woher sollten jene halbheidnischen Schaaren die Widerstandskraft gegen eine solche Auflösung gewonnen haben! Die spätere Ueberlieferung weiss nur sagenhaftes von ihnen. In das Gebiet der Sage gehören auch die „ungezählten Myriaden" der zehn Stämme jenseits des Euphrats Jos. A. XI 133. Allerdings, in Babylon erhielt sich das Judentum seit dem Exil. Ja man kann hier sogar kaum von einer Diaspora reden. Seit der Rückkehr aus dem Exil hatte das Judentum vielmehr zwei Centren: Babylon und Jerusalem[1]). Die Restauration unter Esra und Nehemia ging von Babylon aus. Als Hyrkan II. sich vor Herodes nach Babylon geflüchtet hatte, wurde er von den dortigen Juden mit Begeisterung als Oberhaupt aufgenommen. Joseph. A. XV 14 ff. Der bedeutendste Schriftgelehrte des Judentums, Hillel, kam aus Babylon. In späteren Jahrhunderten standen sich die palästinensische und die babylonische Rabbinenschule in starker Rivalität gegenüber. Die babylonische Judenschaft ist nicht eigentlich als Diaspora zu rechnen, sie hat sich selbst kaum als solche betrachtet. — Wie rasch und in welcher Zeit dann von hier aus die Juden im Orient sich verbreitet haben, entzieht sich unsrer Beobachtung. — Wenn wir von Babylon absehen, so hat sich am frühesten in Aegypten eine Diaspora-Judenschaft gebildet. Dass sich allerdings in Aegypten seit Jeremias Zeit eine Diaspora gehalten habe, ist im höchsten Grade unwahrscheinlich. Mit Recht verweist Wellhausen (G. J. J. 202) demgegenüber auf die bestimmte Weissagung des Jeremia von dem Untergang

1) Jos. A. XVIII 312, 379 nennt die beiden festen Städte Nehardea und Nisibis als Hauptsitze der babylonischen Judenschaft. Da Josephus XVIII 312 angiebt, dass Nisibis am Euphrat liege, und da auch bei den Ereignissen, die XVIII 371—379 sich abspielen, nur südbabylonische Städte genannt werden, so wird Wellhausen (202 1) damit Recht haben, dass mit diesem Nisibis nicht das bekannte, viel weiter nördlich und am Nebenfluss des Euphrat, dem Chaboras, gelegene Nisibis gemeint sein könne, sondern ein unbekanntes Nisibis in der Nähe von Nehardea. — Damit fallen Schürers Kombinationen III 8 Anm. 16.

der nach Aegypten ausgewanderten Juden. Wann aber sind die ersten Spuren einer ägyptischen Diaspora nachweisbar? Man hat gemeint, dass die Berichte des Hecataeus (um 300 s. o.) und die seines etwas jüngeren Zeitgenossen Manetho (bei Josephus Ap. I 74—102) eine feindselige Tendenz gegen die Juden zeigten und desshalb voraussetzten, dass zu ihrer Zeit bereits eine in Aegypten ansässige jüdische Diaspora den Anlass zu dieser Legendenbildung gegeben hätten (Wellhausen 202). Doch kann bei Hecataeus von einer specifisch feindlichen Tendenz gegen das Judentum nicht die Rede sein. Werden doch auch hellenische Geschlechter von den ausgetriebenen Aegyptern hergeleitet. Die Notiz aber, dass die Vornehmen unter den Ausgetriebenen nach Griechenland, das gemeine Volk nach Judaea ausgewandert sei, hat vielleicht erst der griechische Schriftsteller aber ebenfalls ohne Tendenz gegen die Juden hineingebracht. Auch die Identifikation der Juden mit den Hyksos bei Manetho ist keineswegs tendenziös. Tendenziös ist erst der m. E. sicher in den echten Manetho eineschobene zweite Bericht, in welchem die Juden mit den aus Aegypten dereinst vertriebenen Aussätzigen identificiert werden (Jos. Ap. I 228—251)[1]). — Hingegen ist für die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts das Vorhandensein einer jüdischen Diaspora durch handschriftliche und inschriftliche Funde bezeugt. Es ist aber immerhin sehr charakteristisch, dass die in die früheste Zeit zurückreichenden Funde in der Landschaft Arsinoitis im heutigen Fajjum gemacht sind[2]). Arsinoitis aber ist die älteste Stätte der ptolemäischen

1) Da das Stück nach dem Auszug des Josephus sich selbst als Einschub aus anderer Quelle kundgiebt, so neigt sich Schürer III 399 der Meinung zu, dass dasselbe echt sei. Ein Interpolator würde kaum sein eignes Werk durch eine solche Einführung kenntlich gemacht haben. Dagegen gilt, dass der Interpolator wenn er nicht den echten Bericht des Manetho vernichten wollte, keine andere Möglichkeit hatte, als seinen Bericht als aus anderer Quelle stammend einzuführen. Entscheidend für die Unechtheit der Erzählung ist die Thatsache, dass in der zweiten Erzählung von der Vertreibung der Juden eine Kombination zweier verschiedener Ueberlieferungen vorliegt. Die Tradition, welche die Juden mit den Aussätzigen identificiert, und welche durch andere Gewährsmänner noch in ihrer reinen Gestalt überliefert ist, ist hier bereits mit der manethonischen Identifikation der Juden und Hyksos kunstvoll verbunden. — Schwerlich wird sich Manetho darauf eingelassen haben, seine eigne Auffassung noch einmal mit einer andern zu kombinieren. Das ist das Werk eines späteren Redaktors.

2) So ein Papyrus aus dem Jahre 238/37, auf dem ein „παρεπίδημος ὃς καὶ Συρίστι Ἰωναθᾶς“ genannt wird. The Flinders Petri Papiry ed. Mahaffy II (Royal Irish Academy, Cunningham Memoirs Bd. IX. Dublin 1893) p. 23. Aus derselben Gegend stammt eine andere etwa derselben Zeit angehörige Urkunde, nach welcher im Dorfe Psenyris für jeden Sklaven „der Juden und Hellenen“ eine Abgabe erhoben werden soll. ib. I. (Cunningham Mem. VIII) p. 43. Z. 15. Auf einer dritten Urkunde aus dem siebenten Jahr Euergetes I (246—221) werden eine Reihe jüdischer Namen: Ἰζάχαρα Ρεγεσβάλα, Ἰέαβ etc. aufgeführt. (Bulletin Corresp. Hellén. XVIII 1894. 145

Militärkolonieen[1]). Es scheint als wenn die Juden in grösseren Schaaren zunächst als Militärkolonisten, sei es, dass sie freiwillig in den Dienst der Ptolemaeer traten, sei es, dass sie als Kriegssclaven (als μισθωτοὶ γεωργοί) dorthin verpflanzt wurden, nach Aegypten kamen Später scheinen sie dann vielfach als Finanz-beamte, als Steuerpächter, Flusszollwächter etc. in den Dienst der ptolemäischen Regierung getreten zu sein.. Jos. Ap. II 64 (Wilcken Ostraka I 273, 283 f., 522 f.). Frühzeitig machte sich ihr Finanztalent geltend. Ein solcher Steuerpächter war der bekannte Tobiade Joseph, das Haupt der angesehenen jüdischen Familie, welche eine so unheilvolle Rolle in der Geschichte des Judentums spielen sollte[2]).

Einen weiteren Anhalt für das Wachstum der Diaspora in Aegypten würde das Datum der Uebersetzung des Pentateuch ergeben, wenn dieses sich sicher bestimmen liesse. Einen sicheren Anhaltspunkt für die Zeitbestimmung der LXX liefert, da die Angaben des Aristeasbriefes sagenhaft sind (s. o. S. 27) der Umstand, dass der Enkel des Siraciden im Jahr 132 bereits eine Uebersetzung der Hauptteile des alten Testaments vorfand. Wir werden daher mit der Datierung des Beginns dieses Uebersetzungswerkes aller Wahrscheinlichkeit nach in das vormakkabäische Zeitalter hinaufgehen müssen (s. o. S. 9). Unsicher ist dagegen das Zeugnis des

---

Z. 4—5). Dagegen stammt die Inschrift Corpus Inscr. Lat. III Suppl. I 6583, auf der erklärt wird, dass ein Euergetes einer προσευχῇ das Asylrecht verliehen habe, schwerlich aus der Zeit Euergetes I. Wilcken (Berl. Philol. Wochenschr. 1896. 1492 ff.) hat sich zwar für Euergetes I. aus dem Grunde entschieden, weil in der Inschrift die Königin noch nicht neben dem König erscheint. Aber auf den Wortlaut einer im dritten Jahrh. nach Chr. doch wahrscheinlich nur im Auszug restaurierten Inschrift (vgl. Schürer III 66. A. 27) ist doch kein allzu grosses Gewicht zu legen. Ueberdies ist es nicht unmöglich, dass auch in späterer Zeit bei einer so geringfügigen Urkunde der Name des Königs allein erscheint. Die Erwähnung einer jüdischen Proseuche (Synagoge) (s. u. Abschn. II b) aber weist mit Wahrscheinlichkeit in das zweite Jahrhundert, in die Regierung Ptolemaeus VII., Euergetes II. (145—117). Dass sich im 3. Jahrh. ein Dorf Samaria in Aegypten nachweisen lässt (Schürer III 24), kommt für die jüdische Diaspora nicht in Betracht.

1) Nach Paul M. Meyer (das Heerwesen der Ptolemaeer S. 32 f.) wurde die erste Kolonie unter Ptolemaeus Philadelphus, 274—273 angelegt.

2) Vgl. den ausführlichen Bericht Josephus A. XII 160 ff. Die Person des Joseph ist trotz der Untersuchungen von Willrich doch im Kern historisch. Vergl. vor allem Wilcken, Ostraka 517. — Allerdings sind viele Einzelzüge der Erzählung als unhistorisch preiszugeben (Wellhausen 211 f.). Vor allem hat Josephus seine Geschichte, die nur unter Ptolemaeus dem III. oder IV. denkbar ist, fälschlich in die Zeit Ptolemaeus V. gelegt. — Bemerkenswert ist es übrigens, dass es nach der Erzählung des Josephus so scheint, als ob zur Zeit des Joseph eine beträchtliche Diaspora in Alexandria noch nicht vorhanden gewesen sei. Joseph leiht sich in Samaria von seinen Freunden Geld, nicht in Alexandria.

Demetrius für die Existenz einer Pentateuchübersetzung bereits im dritten Jahrhundert (s. o. S. 9.).

Als Resultat ergäbe sich, dass bereits beim Beginn der vormakkabäischen Zeit eine nicht unbeträchtliche ägyptische Diaspora existierte, deren Anfänge etwa zwei bis drei Menschenalter zurückdatieren. Von den Militärkolonieen und den Zollstationen aus muss damals bereits das Judentum seinen Weg nach der Metropole Alexandria gefunden haben. Denn nur dort scheint ein Unternehmen wie die Uebersetzung des Pentateuch denkbar zu sein.

Viel mehr wird nun aber auch in der vormakkabäischen Zeit nicht von der jüdischen Diaspora zu sagen sein. Diesen Zustand der jüdischen Diaspora spiegeln nun eine Reihe späterer prophetischer Stücke wieder, die man etwa in das dritte vorchristliche Jahrhundert setzen könnte. In jenem eigentümlichen Jesaiasstück, das man auch aus andern Gründen am besten um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts ansetzt, heisst es (Jes 27 13): „An jenem Tage wird die grosse Posaune geblasen werden, dass alle die sich in Assyrien verloren haben und die nach Aegypten verstossen wurden, heimkommen und Jahwe auf dem heiligen Berge in Zion anbeten." Vgl. Jes. 19 18-25. — Jes. 11 14-16. Mich. 7 12. Sach. 10 6-11 kehrt dieselbe Weissagung wieder, in welcher sich eben der Zustand der jüdischen Diaspora im letzten Jahrhundert vor der makkabäischen Erhebung wiederspiegelt. Wenn Ps. 87 4 neben Babylon und Aegypten noch Philistaea, Tyrus und Kusch[1]) als Stätten der Bekenner Jahves genannt werden, so geht auch das noch nicht weit über den eben festgelegten Thatbestand hinüber.

Wenn sonst in dieser frühen Zeit an andern Orten von einzelnen Juden die Rede ist, so beweisen die Zeugnisse nichts für jüdische Diaspora. Die Notiz über den gänzlich hellenisierten jüdischen Weisen, dem Aristoteles begegnet sein soll (Jos. Ap. I 176—182), ist interessant, aber doch wahrscheinlich durch viele Hände hindurchgegangen, sodass man nicht mehr sagen kann, was hiervon wirkliches Erlebnis Aristoteles, was Erfindung des Ueberlieferers Klearch und der jüdischen Hellenisten war (Willrich, Juden und Griechen 45—47). Immerhin mag man sich ihn etwa als einen Reisenden denken, wie dies ein Jahrhundert später Jesus Sirach war. Das, wie es scheint, älteste unbestreitbare Zeugnis von der Existenz eines Juden in Kleinasien (Le Bas et Waddington Inscr. III No. 294 2. Jahrh.) meldet, dass ein Νικήτας Ἰάσονος Ἱεροσολυμίτης zur Feier der Dionysia in Jasus (zwischen Milet und Halicarnassus) 100 Drachmen beigesteuert habe.

Bei alledem sind eine Reihe von Zeugnissen ganz ausser acht gelassen, deren Benutzung allerdings ein wesentlich anderes Bild von dem Wachstum der Diaspora ergeben würde, deren Zuverlässigkeit jedoch in ganz entschei-

1) Wellhausen 201. 1 übersetzt: „Aus Rahab und Babel, aus Philisterland, Tyrus und Kusch ist dieser und jener meiner Bekenner gebürtig". — Das lässt immerhin auf eine nicht allzu starke Diaspora schliessen, wenn hier von den in der Diaspora geborenen Juden und nicht von bekehrten Heiden die Rede ist.

dender Weise neuerdings erschüttert ist. Es sind dies alle jene Nachrichten und Aktenstücke, in denen von den Gunstbezeugungen, welche die Juden von Alexander und den ersten Seleuciden und Ptolemäern erfahren haben sollen, die Rede ist. Dahin gehören alle — vielfach vielleicht auf Ps. Hecataeus zurückgehenden — Nachrichten bei Josephus Ap. I 186 ff. II 39. 44. A. XII 8 ff. 119 f. und im unechten Aristeasbrief über die Vergünstigungen, welche die Juden von Alexander dem Grossen und Ptolemaeus I. und den ersten Seleuciden erhalten haben sollen. So wird z. B. die Nachricht, dass Alexander die Juden bereits in Alexandria angesiedelt und ihnen macedonisches Bürgerrecht geschenkt habe, Ap. II 35, B. II 487, durch die nicht bessere paralysiert, dass dies erst unter Ptolemaeus I. geschehen sei: Jos. A. XII 8—9. Ap. I 186—189. II 44. Arist. 35 f. Dass Seleukos I. die Juden in den von ihm gegründeten Städten namentlich in Antiochia mit dem Bürgerrecht beschenkte, Jos. A. XII 119 cf. Ap. II 39, wird durch die Notiz Jos. B. VII 44 widerlegt, nach welcher erst die Nachfolger Antiochus IV. diesen das Niederlassungsrecht in Antiochia gewährt haben [1]). Wenn es c. Ap. II 39 heisst, dass von den Nachfolgern Seleucus I. den Juden das Bürgerrecht in Ephesus und dem übrigen Jonien geschenkt sei, so erfahren wir A. XII 125, dass Antiochos II. θεός den Griechen und zwar wie es scheint allein den Griechen in diesen Städten das Bürgerrecht gewährleistet habe. In diese Reihe von Erfindungen gehört endlich auch neben den andern von Josephus mitgeteilten Akten Antiochus' III. jenes Aktenstück A. XII 148—153, durch welches die Ansiedelung von 2000 mesopotamischen Juden in Lydien und Phrygien befohlen wird. (Zu allem bisher gesagten vgl. man die energischen und anregenden Darlegungen Willrichs in Juden und Griechen 1—63, denen sich im grossen und ganzen auch Wellhausen in der dritten Auflage der israelitischen und jüdischen Geschichte angeschlossen hat. S. 231—236.)

Es bedurfte eines gewaltigen Anstosses und einer energischen Renovation, ehe die jüdische Kirche sich frei entfalten und eine Erscheinung von weltgeschichtlicher Bedeutung werden konnte. Dieser gewaltige Stoss nach vorwärts erfolgte in dem siegreichen Kampf, den das Judentum unter der Leitung der Makkabäerhelden zunächst für seine religiöse, dann für seine nationale Freiheit führte. Da rauschte die Lebenskraft des jüdischen Volkes, die bereits zu versickern und zu verschwinden begann, von neuem mächtig empor. Freilich beginnen von nun an wieder im Volksleben Israels zwei Strömungen neben einander zu wirken, die „kirchliche" und die nationale Strömung. Ja zunächst bildet die letztere die Oberströmung und die erstere nur die

1) Mit Recht weist Wellhausen (235) auch darauf hin, dass von Verfolgungen der Juden in der Diaspora durch Antiochus IV. nicht die Rede sei, weil es noch keine Diasporagemeinden in dessen Reich gegeben habe, und schliesst aus I. Mk. 11, 41 ff., dass in Antiochia um 145 noch keine jüdische Gemeinde existiert habe.

Unterströmung. Denn zunächst bedeutet die Makkabäerzeit eine energische nationale Erneuerung.

Und dennoch, wenn wir auf das ganze jener mächtigen Entwickelung sehen, die doch mit der Makkabäerzeit beginnt, so ist ihre Grundtendenz doch die immer sich steigernde Verkirchlichung. Das Resultat der nationalen Erneuerung war schliesslich die jüdische Kirche. Und nun erst treten mit aller Deutlichkeit und Kraft alle die Erscheinungen hervor, die uns das Recht geben, von einer jüdischen Kirche zu reden.

1. Die Loslösung der Frömmigkeit vom nationalen und politischen Leben. Die kirchliche Unterströmung wurde bald zur Oberströmung. Den Makkabäern gelang es nicht, das Volk dauernd in die neuen Bahnen des nationalen Lebens hineinzureissen. Schon in den Anfängen der Freiheitskämpfe, nachdem soeben die Freiheit der Religionsübung gesichert war, löste sich die „Synagoge der Chasidäer", der eigentliche Kern der Frommen im Volke, von den Makkabäern wieder ab. 1. Mk. 7 13 f. cf. 2 42. Die folgende Zeit hat dann noch einmal alle Kreise des wahren Israels zusammengeführt. Aber bereits unter Johannes Hyrkan traten die Frommen wieder in Opposition zu dem Fürstengeschlecht und der restaurierten Priesteraristokratie. Unter Alexander Jannaeus bildete diese Opposition bereits eine gefährliche Macht und hatte die Mehrheit des Volkes hinter sich. Dieser Gegensatz der kirchlich gesinnten Frommen und der nationalen (aristokratischen) Kreise hat dann wesentlich zum Sturz der Makkabäerherrschaft beigetragen, und in den salomonischen Psalmen erklären die Frommen den Sturz des unrechtmässigen Herrschergeschlechts, das den Thron Davids usurpiert habe, für ein gerechtes Gericht Gottes.

Es ist nun sehr bezeichnend, dass dieselben Frommen sich mit der nun folgenden Fremdherrschaft des Herodes abzufinden wussten. Die Pharisäer Sameas und Pollio (Schemaja und Abtalion) rieten dem Volk, dem Herodes die Thore zu öffnen (Josephus A. XV 3—4), und haben sich seiner Herrschaft willig unterworfen. Herodes hat sie ihrerseits gewähren lassen. Der Grund für diese seltsame Erscheinung liegt nicht im zufälligen sondern tiefer. Die kirchliche Frömmigkeit des Pharisäismus erforderte als ihr Korrelat die Fremdherrschaft, welche ihr die Sorge für alles politische und nationale abnahm. Für die Herrscher aus dem eignen Volk und ihr notwendig weltliches Treiben und Gebahren fühlte man sich verantwortlich und trat dagegen in Opposition. Einen Halbjuden und dem ganzen Empfinden

des Volkes nach Fremden konnte man eher gewähren lassen, wenn er in voller Weltlichkeit die äusseren Geschäfte des Volkes besorgte. Damit war nun die endgültige Loslösung der Frömmigkeit vom nationalen Leben in dessen ganzer Breite entschieden. Alles eigentlich Nationale, die Behauptung der Selbständigkeit der Nation, Kriegsführung und Kriegsdienst, Verträge schliessen, die Organisation des Heeres, Festungsbauten, die Erhebung der Steuern, die Finanzverwaltung, die Sorge für Kommunikation, die öffentlichen Bauten -- das alles wurde nun profanisiert und hatte keine Beziehung zur Religion mehr. Von dorther empfing die Religion keine Anregung und keine Förderung mehr, wie es noch zur Makkabäerzeit gewesen. Diesem ganzen Getriebe stand der Fromme nun völlig teilnamlos gegenüber. In dieser Hinsicht war die herodianische Zeit für die eigentümliche Weiterbildung der jüdischen Frömmigkeit ungemein bedeutungsvoll. Als dann das römische Imperium direkt die Verwaltung des Landes in die Hand nahm, änderte sich wenig an der Struktur der jüdischen Frömmigkeit. Alles äussere Leben des Volkes blieb vollkommen unterbunden, mit um so grösserer Energie wandte sich die Frömmigkeit dem zu, was ihr noch übrig geblieben, der Beherrschung des inneren Lebens des Volkes. — Freilich war ein Unterschied zwischen der Herrschaft des Halbjuden Herodes und der reinen Fremdherrschaft der Römer. Herodes war bekannt und vertraut mit den Eigentümlichkeiten seines Volkes. Mit eisernem Sinn und eherner Faust hat er in seinem Land Ordnung geschafft und erhalten, aber mit Klugheit und Verständnis hat er die Eigentümlichkeiten des Judentums respektiert, so wie es die Römer gar nicht konnten, selbst wenn sie gewollt hätten. Und das auf dem Judenvolk schwerer und unerträglicher als die Tyrannis des Herodes lastende Joch der römischen Fremdherrschaft brachte nun in einer von Decennium zu Decennium sich steigernden Weise die nationale Unterströmung im jüdischen Volk wieder an die Oberfläche. Für eine Weile verlor der Pharisäismus, die unpolitische kirchliche Frömmigkeit, das Heft aus den Händen. In einer mächtigen Flamme loderte die nationale Leidenschaft des Volkes empor, weithin und aller Welt sichtbar. Als aber nach dem letzten verzweifelten Widerstand im jüdischen Krieg und im Barkochbaaufstand die jüdische Nation vernichtet war, blieb nunmehr ganz ohne volksmässigen Zusammenhang das Gebilde der jüdischen „Kirche" stehen.

2. Die Bildung einer neuen Gemeinschaft. Denn trotz der weitgehenden Loslösung vom nationalen Leben verfiel die jüdische Frömmigkeit nicht dem Individualismus. Vielmehr steigerte sich in

ihr der Charakter der Gemeinsamkeit und der Gleichartigkeit zu einer Intensität, wie diese vorher noch niemals vorhanden gewesen war. Namentlich ist allem Anschein nach das herodianische Zeitalter von entscheidender Bedeutung geworden. In dem voraufgehenden makkabäischen Zeitalter hatten die Frommen eine allerdings ständig an Ausdehnung und Einfluss wachsende Partei gebildet. . Doch hatten sie sich auch in der Opposition verzehrt und waren im Widerstand gegen die Weltlichkeit des Herrscherhauses selbst weltlich geworden. Aber in der herodianischen Zeit haben sie die unbeschränkte und unangefochtene Herrschaft im Volksleben sich errungen. Und von aller Bethätigung nach aussen hin abgeschnitten, begannen sie nun mit um so grösserer Intensität und Zähigkeit auf die Volksseele zu wirken. Und sie haben es vermocht, dem Judentum jenen gleichförmigen Charakter, jenen bestimmten Stempel aufzuprägen, der uns in den Evangelien und in andern Schriften des neuen Testaments entgegentritt. — Darauf ist zwar in der Zeit der sich steigernden Schreckensherrschaft des Zelotismus ihre Herrschaft wieder aus dem Volksleben zurückgetreten. Aber als jene zu dem grausigen Ende des Volkes geführt hatte, da haben Pharisäer und Rabbiner nunmehr auf die Dauer, erst von Jabne später von Tiberias, aus ihr unumschränktes Regiment eingeführt und aus dem Judentum jene zähe Macht geschaffen, die aller aufreibenden Kraft der Jahrhunderte spottend widerstanden hat. Vor allem aber ist dies bemerkenswert und eine Grossthat des jüdischen Geistes schon in jener Zeit gewesen, dass er es fertig brachte die über die ganze οἰκουμένη zerstreuten Stammesgenossen und jüdischen Gemeinden zu einer unzerreissbaren Gemeinschaft zusammenzufassen. Denn das ist nun das dritte, das als entscheidendes Merkmal hinzukommt: die in unsrer Zeit erst erfolgende ungeheure Expansion des Judentums in der οἰκουμένη. Mit alledem was bisher von der Entnationalisierung der jüdischen Frömmigkeit gesagt ist, hätte diese doch nur etwa die Zustände, welche in der vormakkabäischen Zeit vor den zersetzenden Einflüssen der hellenistischen Kultur am Ende dieser Zeit existierten, wiedererreicht. Dies neue, was hinzutritt, wodurch aus der ecclesiola, der jüdischen Gemeinde, in unsrer Zeit die jüdische Kirche wird, ist die enorme Expansion des Judentums. Die jüdische Religion beginnt die Grenzen des Landes und des Volkes zu überschreiten.

3. Die Expansion des Judentums, die Ausbreitung des Judentums in Palaestina und der Diaspora. — Während in den der Makkabäerzeit vorhergehenden Jahrhunderten nur ein ganz allmähliches Anwachsen des Judentums stattgefunden hat, beginnt mit

dieser ein ungeheures Anschwellen der jüdischen Volkskraft, sowohl innerhalb Palaestinas, als auch draussen in der Oikumene. Aus der Gemeinde in Judaea wird ein Volk, und damit bekommt auch das Judentum in der Diaspora ein festeres Rückgrat und einen Halt. Eine nationale Erneuerung pflegt jedesmal auch ein gewaltiges Anwachsen der Volkskraft in numerischer Hinsicht im Gefolge zu haben. Zunächst erfolgte eine mächtige Ausbreitung im Stammland. Hier wurde allerdings auch mit Waffengewalt missioniert und das Heidentum mit Feuer und Schwert vernichtet. In dieser Weise wurden Idumaea, Peraea, Galilaea und ein Teil des Küstenstriches — wenigstens Joppe und Jamnia hatten später eine vorwiegend jüdische Bevölkerung — judaisiert.

Doch blieb das Judentum vielfach aufs Land beschränkt. Es hat in der Glanzzeit der Makkabäer eine Menge hellenistischer Kulturcentren zerstört. Aber es zeigte sich im ganzen unfähig zur Gründung neuer städtischer Kommunen. Zu Jerusalem und Jericho treten nur Joppe, Jamnia, Sepphoris (bis 6 p. C.), Tarichea, Tiberias als specifisch jüdische Städte hinzu. In den nach dem Eroberungszug des Pompejus von Gabinius neugegründeten oder weiter ausgebauten hellenischen Kommunen wie in den Städten, welche Herodes und seine Söhne gründeten, blieb dem Hellenentum die Vorherrschaft. Doch brachte es das Judentum in diesen Städten an der Küste, in der Samaritis, in der Dekapolis zu sehr beträchtlichen Minoritäten. Wie stark auch hier das jüdische Element vertreten war, mag man aus den Zahlen ermessen, die Josephus in der Schilderung der Judenmassakres im Anfang des jüdischen Krieges mitteilt. B. J. II 457—486. Aber fast alles echt-jüdische städtische Leben koncentrierte sich in Jerusalem. Nach Ps. Hecataeus (wahrscheinlich um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) hatte Jerusalem 120000 Einwohner. Jos. Ap. I 197. Seitdem wird die Stadt noch ganz beträchtlich gewachsen sein. Nach Josephus allerdings stark übertriebenen Schilderungen sollen über eine Million Juden bei der Eroberung von Jerusalem durch Titus umgekommen sein. B. J. VI 420. Noch immer viel zu hoch wird die Angabe des Tacitus (Hist. V 13) sein, der die Zahl der gesamten Bevölkerung während der Belagerung auf 600000 angiebt. — Natürlich wird bei diesem Wachstum der Bevölkerung das Judentum sich sehr bald auch auf die benachbarten Distrikte Phöniciens und Syriens ausgebreitet haben. In Ptolemais, Damaskus, Sidon, Berytus etc. lässt sich später eine mehr oder minder beträchtliche Judenschaft nachweisen.

Die einzelnen Etappen der gewaltigen Fortschritte des Judentums in der weiten Welt können wir leider nicht verfolgen. Wenn es schon im dritten Sibyllenbuch (um 140) heisst, dass Meer und Land vom jüdischen Volk erfüllt sei (V. 271), so wird diese im panegyrischen Stil gehaltene Angabe natürlich nicht ganz wörtlich zu nehmen sein. Ein ganz gewaltiges Anschwellen der jüdischen Diaspora

setzt jedenfalls bereits die Beschreibung des ersten salomonischen Psalms (um 60) von dem Volksreichtum Israels und der Verbreitung seines Reichtums und Ruhmes über die ganze Erde voraus. Wenn nicht alles täuscht, so muss dann im Zeitalter des Herodes eine weitere Verstärkung des Judentums in der Diaspora stattgefunden haben. Die herodianische Zeit war geradezu das goldene Zeitalter der Diaspora. Die geschickte Politik der Idumäer, sowohl des Antipater wie seines Sohnes, des Herodes, hat die ersten römischen Kaiser zu Freunden und Gönnern des Judenvolkes gemacht. Die ganze Politik des Herodes, seine ständigen Reisen an den römischen Hof, der glänzende Empfang des Agrippa in Jerusalem, der Besuch, den Herodes dem Agrippa in Kleinasien abstattete, seine zahlreichen Schenkungen an hellenische Städte, die kostbaren Bauten, die er dort aufführte, — das alles wurde von Herodes wie es scheint mit dem bewussten Zweck betrieben, seinem Volke im römischen Reich eine günstige Position zu sichern, wenn das freilich in der missgünstigen Darstellung des Josephus nicht heraustritt. Jedenfalls hatte jene Politik des Herodes unstreitig diesen Erfolg. Wenn Herodes durch seine Freigebigkeit dazu half, dass die olympischen Spiele wieder in würdiger Weise gefeiert wurden, und er selbst dafür zum Kampfesrichter in Olympia ernannt wurde, so war das für die jüdischen Frommen ein Aergernis, aber für das Judentum in der Diaspora bedeutete das viel. So sehen wir denn, wie im Zeitalter Julius Caesars und des Augustus die jüdischen Gemeinden in Aegypten, Kleinasien, Cyrene, Rom sich konsolidieren, alte Rechte behaupten und neue Rechte sich erwerben [1]). Auch unter Tiberius wurde das Verhältnis des römischen Staates zum Judentum nach einer kurzen Schwankung unter Sejans Regiment kein wesentlich anderes. Auf die jäh über das Judentum hereinbrechende Verfolgung unter der Regierung Caligulas folgte das das Judentum begünstigende und beschützende Regiment des Claudius. Erst mit dem Ausbruch des jüdischen Krieges veränderte sich die Stellung des Judentums zur Aussenwelt wesentlich. — Und jene Gunst der Umstände hat das Judentum zu benutzen verstanden. Es ist in der That im augusteischen Zeitalter zu einer Macht von weltgeschichtlicher Bedeutung herangewachsen. Strabo (bei Josephus XIV 115), der Geschichtsschreiber dieses Zeitalters, schildert uns die Macht und Ausbreitung des Judentums in den

1) Vgl. namentlich die Aktensammlungen Josephus A. XIV 225—264 XVI 162—173.

Worten [1]): „In alle Staaten sind sie eingedrungen, und es ist nicht leicht in der ganzen Welt einen Ort zu finden, der diese Race nicht aufgenommen hätte und der nicht von ihr beherrscht würde“ [2]).

---

1) Der betreffende Satz bezieht sich auf die Gegenwart Strabos und ist nicht als Zeugnis für die Zeit Sullas, von der Strabo hier erzählt, zu verwerten. Man beachte den Wechsel der Tempora.

2) Die Liste von Städten und Inseln, denen nach I. Mk. 15 23 eine Abschrift des römischen Senatskonsultes mitgeteilt wird, ist für eine Geschichte der Ausbreitung der jüdischen Diaspora nur mit Vorsicht zu verwenden. Die Zeit des ganzen Aktenstückes ist stark umstritten. Es ist nämlich kaum daran zu zweifeln, dass es identisch ist mit dem von Josephus A. XIV 145—148 mitgeteilten, das von ihm in das neunte Jahr (ἐπὶ Ὑρκανοῦ ἀρχιερέως καὶ ἐθνάρχου ἔτους ἐνάτου) Hyrkans II. datiert ist. Auf Grund von Mommsens Untersuchung (Senatsbeschluss bei Jos. A. XIV 8 5. Hermes IX 281—291) hat daher Willrich (Juden und Griechen 71 f., Judaica 76—78) die Umdatierung des Aktenstückes I. Mk. 15 in die Zeit Simons behauptet. Gegen Mommsen und Willrich wendet sich Schürer I 252 Anm. 22. Schürers Gegengründe sind 1) Die Mommsensche Datierung des Aktenstückes in das Jahr 47 sei unmöglich. Wenn Mommsen das neunte Jahr Hyrkans von dessen Einsetzung durch Gabinius im J. 55 berechne, so sei dagegen zu erinnern, dass Hyrkan Ethnarch erst durch Caesar geworden sei, und dass er sein Hohepriestertum unmöglich von der Zeit des Gabinius datieren könne, da ihm von diesem gerade alle politische Macht genommen sei. — Aber die Verordnung des Gabinius, die Schürer ins Auge fasst, datiert aus dem Jahr 57 (Einteilung des Landes in 5 Bezirke. Schürer I 339.) Ueber die weiteren Anordnungen des Gabinius in den folgenden Jahren sind wir sehr schlecht unterrichtet. Jedenfalls hat Hyrkanus später wieder eine gewisse Machtstellung besessen. Antipater kommt dem Caesar ἐξ ἐντολῆς Ὑρκανοῦ zur Hülfe. Jos. A. XIV 127. Irgendwann muss Hyrkanus eine politische Machtstellung wieder bekommen haben. Man darf annehmen, dass dies im Jahre 55 geschehen sei, als Gabinius „nach dem Rate des Antipater die jerusalemischen Verhältnisse ordnete“ (Jos. A. XIV 103). Dann ist es sehr wohl zu begreifen, wenn in einem römischen Aktenstück die Herrschaft des Hyrkan von diesem Jahre an datiert wird. (Das καὶ ἐθνάρχου im Texte des Josephus s. o. ist natürlich eine Ungenauigkeit, das neunte Jahr bezieht sich auf das Hohepriestertum). 2) wendet Schürer ein, dass in einem Aktenstücke des Jahres 47 den Juden die Sicherheit ihrer Häfen nicht garantiert werden konnte (A. XIV 147), da die Juden damals keine Häfen besessen hätten. Aber auch das Aktenstück XIV 202 ff., in welchem den Juden der Besitz von Joppe zugestanden wird, stammt (205) aus dem Jahre 47. Und selbst wenn es zu seinem grössten Teile aus dem Jahre 44 stammen sollte (Schürer I 346 f.), so lässt auch Schürer den ersten Satz desselben aus dem Jahr 47 stammen, und hier wird bereits — nach dem von Schürer (I 347 Anm. 25) selbst vorgeschlagenen Text — gesagt, dass die Einwohner von Joppe der Stadt der Jerusalemer steuerpflichtig seien.

Und nur einige Decennien später liegt das Zeugnis Philos in Flaccum 7 M. II 524: „Ein Land fasst die Juden ihres Volksreichtums wegen nicht. So bewohnen sie denn die meisten und gesegnetsten (Landstriche) in Europa und Asien, auf den Inseln und dem festen Lande, und für ihre Hauptstadt halten sie Jerusalem". In der Legatio ad Cajum 36 M. II 587 giebt Philo in dem dort mitgeteilten (fingierten?) Brief des Agrippa an Caligula ein Verzeichnis der Länder und Inseln, über welche das Judentum sich ausgebreitet hat [1]). In ähnlicher Weise orientiert das bekannte Völkerverzeichnis Acta 2 9-11 über die Diaspora des Judentums. Auch sonst giebt die Apostelgeschichte in der gesamten Schilderung der Missionsreisen des Paulus ein zutreffendes und lehrreiches Bild von der Macht und Ausdehnung der jüdischen Religionsgemeinschaft. Und dasselbe Bild zeichnet uns am Ende des ersten Jahrhunderts Josephus [2]).

Die einzelnen Etappen jenes mächtigen Anschwellens lassen sich nur schwer und mühsam festlegen. Erst unter den Nachfolgern Antiochus IV. also um die Mitte des zweiten Jahrhunderts und nicht früher haben die Juden das Ansiedelungsrecht in Antiochia bekommen. Josephus B. VII 44. Die jüdische Bevölkerung war dort später sehr zahlreich. Man wird annehmen dürfen, dass sie erst um dieselbe Zeit oder noch später sich über Kleinasien verbreitete. In Ciceros Rede pro Flacco c. 28 (59 a. Ch.) wird erwähnt, dass Flaccus die Tempelgelder der jüdischen Gemeinden von Apamea,

— So heben sich die gegen die Datierung des Josephus gemachten Einwände, Mommsens Datierung von A. XIV 145 ff. bleibt zu Recht bestehen, und damit auch die These Willrichs von der Umdatierung von I. Mk. 15. I. Mk. 15 23 gilt also höchstens für die Zeit Hyrkans II. Wenn man zu Gunsten der Abfassung des Aktenstückes unter Simon noch anführt, dass sich die 15 22 aufgezählten Herrscher sämmtlich in der Zeit des Simon nachweisen lassen, so ergab sich der Name des Demetrius aus dem Zusammenhang von selbst. Die übrigen Namen (Attalus, Ariarathes, Arsaces) aber sind Gentilnamen der betreffenden Königsgeschlechter und konnten von dem Ueberarbeiter des ersten Makkabäerbuches leicht auf eigne Hand zusammengetragen werden. Die Liste der Städte und Provinzen aber ist dann höchstens lehrreich für die Ausbreitung des Judentums nach 47 a. Chr. (vgl. auch die Vermutung Willrichs, Judaica 77 f., dass eine Reihe dieser Städte als Reisestationen der Gesandten zwischen Rom und Jerusalem in Betracht kamen).

1) Es fällt auf, dass Philo von den Westgegenden des römischen Reiches nicht redet. Er nennt nicht Italien (Rom), nicht einmal die Cyrenaica. — Ob in dieser Zeit in Spanien und Gallien eine beträchtliche jüdische Diaspora existiert habe, lässt sich nicht feststellen.

2) Vgl. B. II 398. B. VII 43 ff.

Laodicea, Adramyttium, Pergamon [1]) von teilweise nicht unbeträchtlichem Umfange konfisciert habe. In der Sammlung von Aktenstücken, welche Josephus A. XIV 225 ff. überliefert hat, finden wir Akten der Stadtgemeinden von Sardes, Ephesus, Tralles, Milet, Halikarnassus, Laodicea (die meisten aus der Zeit Caesars), in welchen den dortigen Judengemeinden bedeutende Vergünstigungen gewährt werden. Andere Aktenstücke aus der Zeit des Augustus von teilweise denselben Gemeinden Josephus A. XVI 62 ff. Zahlreiche Belege für die Existenz jüdischer Gemeinden in Kleinasien bietet wieder die Apostelgeschichte. Es mag erwähnt werden, dass Paulus aus Tarsus in Cilicien, Aquila aus Pontus stammte. — Ant. XIV 247—255 findet sich ein Volksbeschluss der Pergamener, der eine Freundschaftserklärung für den Hohenpriester Hyrkan (II.) [2]) und sein Volk enthält und die Freundschaft zwischen den Juden und Pergamenern in die Zeit Abrahams zurückdatiert. Demnach darf man sagen, dass das Judentum in dem Jahrhundert 150—50 sich wahrscheinlich in sämtlichen wichtigeren Städten Kleinasiens und der Inseln angesiedelt hat. — In Cyrene wohin sie von Aegypten aus eindrangen, werden zu Sullas Zeit (85 a. Chr.) die Juden als eine von den vier Bevölkerungsklassen aufgeführt. Jos. A. XIV 115. In Griechenland werden die jüdischen Ansiedelungen wohl noch etwas später als in Kleinasien (und Cyrene) erfolgt sein. Wenn in zwei inschriftlichen Urkunden aus dem zweiten Jahrhundert aus Delphi zwei jüdischen Sclaven die Freiheit gegeben wird, so findet das seine Erklärung in den Makkabäerkämpfen der ersten Zeit. Jüdische Gefangene werden damals weithin als Sclaven verkauft sein (Schürer III 27). Von einer jüdischen Diaspora kann noch keine Rede sein. Auf dem Festlande scheint Sparta eine der ersten Städte mit jüdischer Diaspora zu sein. Ein wie es scheint echter Brief der Spartiaten an die Juden, der wahrscheinlich mit dem oben erwähnten Aktenstück 1. Mk. 15 15-24 in die Zeit Hyrkans II. gehört, ist uns 1. Mk. 14 20-23 erhalten. Solche Freundschaftsbezeugungen finden ihren einzigen Erklärungsgrund in der Annahme einer beträchtlichen jüdischen Diaspora am betreffenden Ort. Sparta ist übrigens neben Sikyon die einzige Stadt Griechenlands in der Liste 1. Mk. 15 23. Ebenso wie das Aktenstück der Spartiaten ist das der Athener, Jos. A. XIV 149 ff., zu beurteilen. Wenn wir von Schenkungen des Herodes an andere griechische Städte hören, so werden wir daraus denselben Schluss ziehen dürfen. Philo zählt in dem oben erwähnten Schreiben des Agrippa fast sämtliche bedeutendere Gebiete Griechenlands als von Juden bewohnt auf. Judenschaften in Philippi, Thessalonich, Beroea (Athen), Corinth setzt die Apostelgeschichte voraus. — Für die Verbreitung

1) Daraus, dass Flaccus aus Pergamon keine bedeutende Summe abführte, lässt sich kaum (mit Schürer III 11) folgern, dass die dortige Judenschaft nicht bedeutend gewesen sei. Es kann hier irgend welcher Zufall mitgespielt haben. Die besondere „Freundschaft" der Juden und Pergamener (s. u.) lässt doch auf eine zahlreiche Judenschaft gerade in Pergamon schliessen.

2) Nach Schürers Meinung (III 11) ist Hyrkan II. gemeint und in das Psephisma irrtümlich ein Senatskonsult aus der Zeit Hyrkans I. eingesprengt.

des Judentums auf den griechischen Inseln sind die Zeugnisse spärlich. Wenn nach Strabo (bei Josephus A. XIV 112) die ägyptischen (?) Juden auf der Insel Kos ihr Geld zu Mithridates Zeit (88) deponiert hatten, so gab es damals dort sicher eine jüdische Gemeinde. Vgl. ferner Jos. A. XIII 287 (Cypern), XIV 213 ff. (Paros, Delos), XIV 231 f. (Delos), XIV 233 (Kos), XVII 327. B. VII 103 (Melos), Philo Leg. ad. Cajum 36 M. II 587 (Euböa, Cypern, Kreta), auch 1. Mk. 15 23 (Delos, Samos, Kos, Cypern, Gortyna auf Kreta). Vgl. Schürer III 27. Anm. 68. 69. In Italien vor allem in Rom datiert der Aufschwung der Diaspora sicher von der Fortführung zahlreicher jüdischer Gefangener nach der Einnahme von Jerusalem (63 a. Chr.) durch Pompejus. Allerdings muss der Beginn der jüdischen Gemeinde in Rom früher angesetzt werden. Jene Juden freilich, welche unter dem Konsulat der M. Popilius Laena und L. Calpurnius Piso 139 (nach Valerius Maximus I 3 2) ausgetrieben wurden, weil sie Sabazi Jovis cultu Romanos inficere mores conati erant, werden schwerlich viel mehr als eine Bande religiöser Gaukler und Betrüger gewesen sein, die mit dem echten Judentum nichts zu thun hatten. Aber als Cicero seine Rede pro Flacco hielt (59), umstand eine zahlreiche Judenschaft die Tribüne, und in derselben Rede (c. 28) erwähnt Cicero bereits eine Sendung von Tempelgeldern aus Italien nach Jerusalem. Bei den freundschaftlichen Beziehungen der Juden zu Rom mag sich bereits von dem Beginn des ersten Jahrhunderts eine Judenschaft in Rom niedergelassen haben. Als im Jahr 4 a. Chr. gelegentlich des Streites um die Erbschaft des Herodes eine jüdische Gesandschaft nach Rom kam, soll sich ein Zug von 8000 Juden ihr angeschlossen haben. Josephus A. XVII 300. In der Zeit der ersten Kaiser scheint die römische Diaspora mächtig emporgeblüht zu sein. Von ihrem Quartier in Trastevere dehnte sie sich allmählich über verschiedene Quartiere Roms aus. Schürer III 35 f. Ueber die Juden in Italien vgl. Schürer III 37 f.

In den alten Stammländern der jüdischen Diaspora in Babylon und Aegypten blieb das Judentum natürlich in der Entwickelung nicht zurück. An Zahl, Einfluss und Macht kam keine andere jüdische Diaspora der ägyptischen gleich. Die Einwanderung der Juden, die wie wir sahen mit dem dritten Jahrhundert begann, scheint unter Ptolemaeus VI., Philometor in Folge der Flucht des letzten rechtmässigen vormakkabäischen Hohenpriesters Onias IV. (oder III.) ganz wesentlich verstärkt zu sein. Es kam in dieser Zeit bekanntlich auch zu jener merkwürdigen Gegengründung des Tempels von Leontopolis. Schürer III 397—99. Wenn unter dem Regiment der dritten Kleopatra in den letzten Decennien des zweiten Jahrhunderts zwei Juden Ananias und Chelkias die höchsten Stellen im ägyptischen Heere bekleideten, so hat das natürlich die Lage des Judentums wesentlich gehoben. So beurteilt denn Strabo (Josephus A. XIV 115—118) die beiden Länder Aegypten und die Cyrenaica (s. o.) als die Judenländer κατ' ἐξοχήν. Er berichtet weiter, dass die Juden in Aegypten Niederlassungen besässen, dass sie einen beträchtlichen Teil von Alexandrien bewohnten, und dass an ihrer Spitze ein eigener Ethnarch mit ausgedehnten Befugnissen stände. Philo in Flaccum 6. M. II 523 schätzt die Zahl der ägyptischen Juden auf eine Million. Von den fünf Stadtteilen Alexandrias sollen nach ihm zwei

vorwiegend von Juden bewohnt gewesen sein (in Flaccum 8. M. II 525). Nach der Verfolgung unter Caligula bestätigte der Kaiser Claudius den alexandrinischen Juden ihre Rechte, namentlich auch die Wahl eines eignen Ethnarchen. Josephus A. XIX 280—285. Von ihren Sitzen in der babylonischen Landschaft scheinen sich die Juden im Laufe der Zeit weithin ausgedehnt zu haben. Bei der Gelegenheit der Flucht Hyrkans II. in diese Gegenden wird von Josephus erwähnt, dass hier damals bereits zehntausende von Juden wohnten. A. XV 39. Einen Eindruck von dem Einfluss und Umfang der jüdischen Bevölkerung giebt auch die von Josephus tradierte Geschichte von den beiden jüdischen Bandenführern Asinaeus und Anilaeus, A. XVIII 310—379. Vgl. zu allem gesagten den Abschnitt über die jüdische Diaspora Schürer III 2—38 und die schon genannten Untersuchungen von Willrich (Juden und Griechen 1—63, 126—171. Judaica 40—130).

4. Und diese ganze weit über die Oikumene verbreitete, sicher nach Millionen zählende Masse der Juden lernte sich mehr und mehr als eine eng zusammengehörige Einheit fühlen, deren Macht und Zauber sich doch nur verhältnissmässig wenige entzogen [1]). Philo betont es zwar mit allem Nachdruck (in Flaccum 7): „die Länder, die sie von Vätern, Grossvätern, Urgrossvätern und entfernteren Ahnen her zum Wohnsitz bekommen haben, achten sie als ihr Vaterland". Aber unmittelbar vorher heisst es: „Sie halten die heilige Stadt, in welcher der Tempel des höchsten Gottes steht, für ihre Metropole". Der volksmässige Zusammenhang ist vollkommen gelockert, selbst eine gemeinsame Sprache ist nicht mehr vorhanden, und dennoch auch zum Staunen der Aussenwelt bildet das Judentum eine geistige Einheit. Diese Besonderheit des jüdischen Volkes empfand Josephus, wenn er davon redet, dass die Verfassung des Judentums weder Monarchie, noch Oligarchie, noch Demokratie, sondern Theokratie sei. Ap. II 164—165. Bis zu einem gewissen Grade hat er Recht, mit diesem späteren Judentum tritt eine neue Erscheinung in die Geschichte der Völker und Religionen ein: die nationale Religion entwickelt sich zur Kirche [2]). — Mannigfach und stark waren die Bande, welche

1) Man kann die allmähliche Entwickelung der Konsolidierung des Judentums noch an einzelnen Punkten verfolgen (s. u. Abschnitt II 2). Ihren Höhepunkt erreichte sie mit der späteren makkabäischen und der herodianischen Zeit. Dass Juden vollständig vom jüdischen Glauben abfielen, wie der Neffe Philos, Tiberius Alexander (46?—48 Statthalter von Palaestina), wird doch nur ausnahmsweise vorgekommen sein.

2) Interessant ist auch der Vergleich, den Josephus zwischen dem Judentum und den hellenischen Mysterienvereinen zieht. c. Ap. II 188 ὥσπερ δὲ τελετῆς τινος τῆς ὅλης πολιτείας οἰκονομουμένης. Die heidnischen Mysterienreligionen sind in der That die der jüdischen Kirche am nächsten kommenden Religionen.

die jüdische Diaspora mit dem Mutterlande fest zusammenknüpften. Sehen wir zunächt auf die äussere Organisation, so sind hier vor allem vier Dinge zu nennen: die regelmässige Ablieferung der Tempelsteuer, die Wallfahrten nach Jerusalem, der synagogale allsabbatliche Gottesdienst, die Regelung des Festkalenders und die organisierte Kommunikation zwischen Jerusalem und der Diaspora.

Die Ablieferung der Tempelsteuer aus der gesammten jüdischen Diaspora war mindestens schon mit dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts organisiert. Das zeigt uns Ciceros oben erwähnte Rede pro Flacco c. 28, sowie jene von Josephus (A. XIV 223 ff. XVI 162 ff.) tradierten Aktenstücke, aus denen hervorgeht, wie in einer ganzen Reihe hellenistischer Kommunen in der Zeit Caesars und wieder in der des Augustus dieses Recht der Abführung der Tempelsteuer erstritten wurde (Schürer III 100). Näheres über die Organisation dieser Steuer teilt Philo de mon. II 3. M. II 224 mit. „Es ist nämlich verordnet, dass alle vom zwanzigsten Jahre ab, jährlich Abgaben entrichten. . . . Fast in jeder Stadt ist eine Kasse für die heiligen Gelder, bei welcher man zu erscheinen und die Abgaben zu entrichten pflegt. Und zu bestimmten Zeiten werden Männer nach der Herkunft des Geschlechts mit Ueberbringung der Gelder betraut". Ungeheure Reichtümer sammelten sich auf diese Weise im Tempel. Joseph. A. XIV 110. — Ferner gewann Jerusalem damals für die Diaspora an Bedeutung als Wallfahrtsstätte, wie später Mekka für den Islam und das christliche Jerusalem für die Kreuzfahrer. „Denn zehntausende strömen von zehntausenden von Städten teils zu Lande, teils zu Wasser von Ost und West und Nord und Süd bei jedem Fest ins Heiligtum wie zu einer gemeinsamen Einfahrt und einem sicheren Hafen des vielgeschäftigen und wirren Lebens. Sie suchen Aufheiterung zu finden und, von den Sorgen, von denen sie von früher Jugend an gebunden und bedrückt werden, befreit, eine Weile aufzuathmen und in heiterem Frohsinn zu verweilen; und von lieblichen Hoffnungen erfüllt, ergeben sie sich der so notwendigen Ruhe." . . . . Philo de Mon. II 1. M. II 223. Das bekannteste Bild einer solchen Festversammlung entwirft das zweite Kap. der Apostelgeschichte. Wenn Josephus angiebt, dass sich in Jerusalem bei einer solchen Festversammlung 2600000 Menschen einzufinden pflegten (B. VI 423—426), so ist das freilich eine ungeheure Uebertreibung. — Ueber den allsabbatlichen synagogalen Gottesdienst wird genaueres weiter unten geredet werden. Hier sei unter vielen andern Stellen nur auf Apg. 15 21 verwiesen. „Denn Moses hat seit alten Zeiten in jeder Stadt seine Verkündiger und wird in den Synagogen jeden Sabath verlesen". Auch die übrigen jüdischen Festtage wurden, soweit das fern vom Tempel möglich war, von der Judenschaft in der Diaspora gefeiert. Schürer III 95 f. Zu dem Zwecke musste noch von Jerusalem aus der Jahreskalender durch rechtzeitige Einschiebung des Schaltmonats geregelt werden. Schürer I 750. Die Kommunikation zwischen Jerusalem und der Diaspora war daher eine sehr rege. Gesandte aus der Diaspora, die mit der Abgabe der Tempelgelder betraut waren, strömten alljährlich nach Jerusalem. Sicher wird auch das jüdische Synedrium seine

ganz geregelte Kommunikation mit der Diaspora gehabt haben, wie sich in der späteren Zeit des Rabbinats nachweisen lässt. Vgl. Apg. 28 20 f. Vgl. hierzu den ganzen Abschnitt bei Schürer III § 31, IV. 90—102.

Und als eine geschlossene geistige Einheit tritt nun diese neu aufstrebende geistige Grossmacht dem Leben der Völker und namentlich der hellenischen Kulturwelt gegenüber. Man beginnt sich dem Hellenentum geistig ebenbürtig, ja überlegen zu fühlen. Man fühlt sich im Besitz einer besseren Erkenntnis, des Glaubens an den einen Gott, und einer überlegenen Sittlichkeit und schaut mitleidig und verächtlich auf den Aberglauben und das Lasterleben der Völker herab. Welch ein Hochgefühl und eine triumphierende Sicherheit athmen bereits ein Decennium nach dem Befreiungskampf der Makkabäer die Verse des dritten Sibyllenbuches. Der griechischen Kulturwelt gegenüber führt man den Beweis für das viel grössere und ehrwürdigere Alter der jüdischen Weisheit. Man suchte ihn rein wissenschaftlich zu führen, man stützte sich dabei auf griechische Chronographie und fand in den genealogischen Zahlenreihen des alten Testaments ein willkommenes Mittel, das Alter des Volkes zu berechnen. Die Zahlen, die man hier fand, genügten völlig, um die griechischen Ansprüche auf alte Weisheit aus dem Felde zu schlagen. So entstanden die ersten Ansätze einer Weltchronographie [1]). Gegenüber der Verworrenheit der „Meinungen" griechischer Philosophie und der wilden Mannigfaltigkeit und Thorheit des heidnischen Glaubens wies man mit Stolz auf die Einheitlichkeit, Geschlossenheit und Festigkeit des jüdischen Glaubens hin. Mit der Zeit wird man kühner. Hatte noch Ps.-Hecataeus sich mit der Thatsache, dass von älteren griechischen Schriftstellern niemand die jüdischen Schriften citiere oder erwähne, durch die Fabel abzufinden gewusst, dass die jüdischen Schriften heilige Geheimschriften seien und die Profanschriftsteller, welche dieses Geheimnis zu entweihen versucht hätten, dafür von der Gottheit bestraft seien [2]), so wies dieser Fälscher selbst den neuen Weg. Man erfand schlankweg neue Schriften. Griechischen Historikern schob man Ausführungen über das jüdische Volk unter. Unter Benutzung griechischer Gnomologieen und Florilegien (s. o. S. 25 f.)

1) Mit der Bearbeitung der jüdischen Chronologie beginnen Demetrius und Eupolemus. Eine auf Grund des Altersbeweises geführte Apologetik liegt bei Josephus c. Ap. I 69 ff. vor. Sie wird älter sein als Josephus. Aus jüdischen Quellen scheint auch vielfach die spätere christliche Apologetik und Weltchronographie (Tatian, Clemens Al., Julius Africanus etc.) geschöpft zu haben.

2) Aristeas § 31 zu vergl. mit § 312—316.

stellte man Aussprüche griechischer Dichter (und Philosophen) zusammen, welche für den jüdischen Glauben zeugten, und mischte mit wenig echtem eine Menge von frechen Fälschungen. Homer und Orpheus, Hesiod und Pindar, Sophokles, Aeschylus, Euripides u. a. wurden Zeugen der Wahrheit. Die griechische Bibelübersetzung umgab man mit sagenhaftem Nimbus. Der König Ptolemaeus Philadelphus selbst hatte es sich viel kosten lassen, diese kostbare Perle für seine Bibliothek zu erwerben. Der berühmte Bibliothekar Demetrius hatte die Uebersetzung veranlasst. Und immer kecker wurde das Verfahren. Man fasste den Mut zu der Behauptung, dass die höchsten Auktoritäten der griechischen Philosophie Heraclit, Pythagoras, Plato und andere Schüler des Moses seien. Die griechische Ueberlieferung hatte ja schon lange ihre eigenen Philosophen als Schüler des Orients hingestellt. Auf Reisen nach dem Osten sollten sie sich die altersgraue Weisheit der Orientalen, der Chaldäer, eines Zoroaster angeeignet haben. An Moses und das Judentum hatte man dabei nicht gedacht. Aber den jüdischen Litteraten wurde es leicht, die griechische Fabel fortzuspinnen. Zögernd beschreitet hier und da Philo diesen Weg. Bei dem unter Aristobuls Namen schreibenden vielleicht zeitgenössischen Philosophen wird die Abhängigkeit der griechischen Philosophen vom Judentum bereits als Dogma vorgetragen (s. o. S. 28 f.). Diese Auseinandersetzung mit dem Können und der Weisheit der umgebenden Welt vollzog sich natürlich wesentlich in der Diaspora. Aber auch an dem palästinensischen Judentum können alle diese Thatsachen nicht spurlos vorüber gegangen sein. Wenn alljährlich die reichen Tempelsteuern und Tempelgelder nach Jerusalem flossen, wenn zu den Festen eine ungeheure Menschenmenge nach Jerusalem zusammenströmte, so musste auch hier das Gefühl entstehen und wachsen, dass das Judentum eine Weltmacht sei, — mochte man auch im ganzen misstrauisch auf die Diaspora sein. Und in gewissen Grenzen lassen sich dieselben Erscheinungen der Auseinandersetzung mit der Aussenwelt, ihrem Können und ihrer Weisheit auch hier nachweisen. Ein Beweis ist die spätere palästinensische Tradition über die Patriarchenzeit, namentlich über Henoch und Abraham. Henoch gilt schon in der Tradition des zweiten Jahrhunderts als der Erfinder der Astronomie und der Träger des Wissens um alle geheimnisvollen Dinge auf Erden und im Himmel. Das Weltwissen das dem palästinensischen Juden am meisten imponierte, war zwar nicht die griechische Philosophie, sondern die eben damals mächtig nach Westen dringende babylonische Astronomie und Astrologie. Die Behauptung,

dass Henoch die Chaldäer in der Astronomie gelehrt, dass Abraham diese dann den Aegyptern und Phöniciern (den Lehrern der Griechen!) mitgeteilt habe, entsteht[1]). Umgekehrt behauptete man auch, dass jenes chaldäische Wissen dämonisch sei, die geheime Weisheit, welche die gefallenen Engel den Menschen lehrten[2]). Den orientalisch-griechischen Fabeln von Reisen berühmter Helden über die ganze Erde und den geheimnisvollen Dingen, die diese in fernen Ländern geschaut, stellte man noch fabelhaftere Reisen des jüdischen Helden entgegen (vgl. die Henochbücher). Vor allem schmückte man auch die Tradition über Abraham weiter aus. Man wusste genau zu erzählen, wie Abraham in uralter Zeit sich über den heidnischen Glauben seiner Umgebung und über die astrologische Weisheit zum Glauben an einen Gott erhoben habe und so der erste Vertreter uralter Glaubensweisheit geworden sei[3]). Ja man kann verfolgen, wie das alexandrinische Judentum von dieser Apologetik des palästinensischen Judentums ausgegangen ist, und nun dieselbe Methode in der Auseinandersetzung mit dem Griechentum in einer allerdings viel ernsthafteren und weniger naiven Weise fortsetzte[4]). Philo folgt offenbar zum Teil schon palästinensischer Haggada, wenn er den Lebensgang des weisen Philosophen Abraham als eine Auseinandersetzung erst mit der chaldäischen, dann mit der griechischen Weisheit auffasst. — Man darf behaupten, dass die Juden in den letzten Verzweiflungskampf mit den Römern auch durch das Gefühl hineingetrieben sind, dass ihre über den ganzen Erdboden zerstreute und dennoch zu einer Einheit verbundene Gemeinschaft eben eine Weltmacht sei, imstande wenn Gottes Hülfe hinzukomme, auch dem römischen Imperium zu trotzen[5]). „Wenn

1) Eupolemus b. Euseb. Praep. Ev. IX 17, wahrscheinlich nach Eupolemus auch Josephus A. I 166—168.

2) Vgl. bereits Jub. 8 1 ff. Kenan der Sohn Arpachsads findet die geheimnisvolle Lehre der Wächter. Arpachsad ist der Ahnherr der Chaldäer.

3) Jubil. 12 15 ff. Apok. Abr. 1—8, Josephus A. I. 155—157.

4) Ich erinnere an die Behandlung des Lebens Abrahams bei den von Alexander Polyhistor gesammelten Schriftstellern, bei Eupolemus, Kleodemus Malchus (auch bei dem Samaritaner Thallus, Schürer III 368 f.), auch an die höchst merkwürdige und stark synkretistische Darstellung des Lebens des Moses bei Artapanus. Die Bemühungen, die jüdischen Helden als Lehrer der orientalischen, chaldäischen, phönicischen und ägyptischen Weisheit hinzustellen, sind älter als die Versuche, die Abhängigkeit der griechischen Weisheit von der jüdischen zu behaupten.

5) Vgl. die Rede des Agrippa, Josephus B. II 345—404, die sich gegen diese Stimmung wendet.

aber Du Dich mit Stolz Jude nennst und auf dem Gesetz ausruhest und Dich Gottes rühmst und den (seinen) Willen erkennst und vom Gesetze gelehrt sittliches Urteil besitzest und den Mut hast Blindenführer zu sein, ein Licht für die in Finsternis, ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, in Besitz der leibhaftigen Wahrheit und Erkenntnis im Gesetz", — in diesen Worten hat Paulus meisterhaft die Stimmung des Judentums überhaupt gezeichnet.

5. Dem entspricht nun auch die Stellung der Aussenwelt zum Judentum. Mindestens seit Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wird das Judentum ein Problem für die Aussenwelt, der Antisemitismus erwacht. Man beginnt das Judentum als einen Fremdkörper innerhalb der römisch-griechischen Welt zu empfinden. Dieses Volk, oder besser diese Religionsgemeinde in ihrer Starrheit und Abgeschlossenheit wird ein unheimliches Rätsel. In der Verachtung und Leidenschaft, mit der es den Götterglauben der Heiden bekämpfte [1]), sah man nichts anderes als Atheismus [2]). Die Starrheit, mit der es den eigenen Glauben für den alleinberechtigten hielt — ein unerhörtes Schauspiel in der damaligen Welt — seine sonderbaren Sitten, wie seine tiefernste Sittlichkeit erregten den erbitterten Widerstand und den Spott der Gebildeten. Sein Reichtum, die Ueberlegenheit und Scrupellosigkeit im Handel, die der Jude als Orientale mitbrachte, seine Fähigkeit, die Gunst der Umstände zu benutzen, die Gönnerschaft der Grossen und Einflussreichen zu erwerben, die anschwellende Volkskraft des Judentums erregte den Hass und die wilde Leidenschaft des Pöbels. Die ersten nachweisbaren namhaften Antisemiten tauchen am Ende des zweiten und in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts auf. Es sind der Stoiker Posidonius von Apamea [3]) und der Rhetor Apollonius Molon. Dessen Schüler

1) Vgl. die Warnung Philos de Monarchia I. 7. M. II 219.

2) Für den Monotheismus des Judentums und seine Bekämpfung des Polytheismus haben die griechischen und römischen Schriftsteller häufig bei aller Aufgeklärtheit ihrerseits gar kein Verständnis. Schon Hecataeus (b. Diodor. XL 3. Reinach 16) behauptet, dass die Juden den Himmel anbeten. Vgl. Strabo XVI 2 35 (Reinach 99). Für Horaz, Sat. I 5. 101—103 (Reinach 245) ist der Gott der Juden „deus tristis", Petronius (Fragm. 37. Bücheler, Reinach 266) spricht von den hohen Ohren des Himmels, welche die Juden anrufen. Juvenal Sat. XIV 96 (Reinach 292): nil praeter nubes et caeli numen adorant. Auch Tacitus Hist. V 5 spricht ohne Verständnis vom Monotheismus des Judentums. Vgl. Dio Cassius XXVII 15 1 (Reinach 179) „τοῦ σφετέρου θεοῦ ὅστις ποτὲ οὗτός ἐστιν". Vgl. Schürer III 105.

3) Er schrieb sein Geschichtswerk nach 86 a. Chr. (Reinach 56).

Cicero zeigt in der Rede pro Flacco eine entschieden antisemitische Stimmung. — Mit elementarer Wucht und als Volksbewegung brach die antijüdische Stimmung zunächst in dem bedeutendsten Centrum der jüdischen Diaspora in Alexandria aus [1]). Unter der Regierung des wütenden Judengegners Caligula brach der wahrscheinlich schon lange unter der Oberfläche glimmende Funke der Volksleideuschaft in hellen Flammen aus. Ein Führer erstand dieser Bewegung in dem berühmten Grammatiker Apion. Neben und vor ihm stand eine Reihe anderer Vertreter des litterarischen Antisemitismus auf: Chäremon, Lysimachus (Damocritus). In Rom scheint seit eben der Zeit die antijüdische Stimmung die gebildete Welt ergriffen zu haben. Eine lange Reihe namhafter und teilweise erbitterter Gegner des Judentums lässt sich für die zweite Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts [2]) nachweisen: Seneca, Persius, Quintilian, Statius, Juvenal, — die Reihe schliesst Tacitus [3]). Seine Polemik gegen das Judentum gehört zu dem bittersten und fulminantesten, das er je geschrieben. Und wie die antisemitische Leidenschaft im Volke namentlich in der Masse der Bevölkerung der grossen Städte wurzelte, das beweisen die allgemeinen Judenmassakres beim Ausbruch des jüdisch-römischen Krieges.

6. So entstand in mächtigem allmählichem Anschwellen und unter immer engerer Zusammenfassung der Kräfte, durch mächtige geistige

1) Hier pflegte man vor allem die verläumderische Erzählung vom Auszug der Juden aus Aegypten und schmückte sie mit immer neuen Zügen aus. Hecataeus, Manetho und Ptolemaeus Mendes (Reinach 87) u. a. berichten noch objektiv. Die Fabel in verschiedenen Auflagen bei Pseudo-Manetho (Jos. Ap. I 228—251), Posidonius, Apollonius, Molon, Lysimachus, Chäremon, Apion, Plutarch, Trogus Pompejus, Tacitus. Texte bei Reinach S. 27—34, 57 f., 61, 116 f., 117—120, 125—128, 137, 252—255, 302—305. Indem man das Judenvolk mit Typhon, der bösen Gottheit der Aegypter (Gott der Hyksos), zusammenbrachte (Plutarch de Is. et Osir. c. 31, vgl. Tacitus Hist. V, 3), entstand wohl die Verläumdung vom Eselkult der Juden, überliefert vielleicht von Apollonius Molon (Jos. Ap. II 79); Posidonius bei Diodor XXXIV Fr. I; Apion (Jos. c. Ap. II 80ff.); Mnaseas v. Patara ib. II 112 ff.; Damocritus (Reinach 121); Plutarch, Quaest. Conv. IV 5 2; Tacitus Hist. V. 4. Damit hat sich dann schon in ältester Zeit der Vorwurf des Ritualmordes verbunden, so bei Apion und Damocritus: Schürer III 104.

2) In der augusteischen Zeit war der Antisemitismus nicht hoffähig. Diodor, Strabo, Trogus Pompejus, zeigen keine derartige Stimmung. Strabo giebt sogar einen merkwürdig günstigen Bericht. Horaz spottet nur einmal über jüdische Proselytenmacherei.

3) S. die Texte bei Reinach 262 ff.

nicht mehr nationale Bande zusammengehalten, durch den Druck von aussen nur noch fester zusammengepresst, die jüdische Kirche als eine Weltmacht. Und der Widerstand und die Erbitterung der gesamten Aussenwelt gegen sie beweist, dass sie eine solche war. Es kommt aber noch ein weiteres hinzu, worin sich das Hinüberstreben des Judentums über die Grenzen der Nation erst recht eigentlich vollendet: eine mächtige Propaganda, eine Weltmission [1]). Wir haben für diese Propaganda des Judentums leider nicht so viele Zeugnisse, dass sie uns gestatteten, sie im einzelnen in ihren Erfolgen — namentlich fehlen hier alle Zahlen — und in ihrer Methode zu verfolgen. Jedenfalls dürfen wir sagen, dass wir die Kraft der jüdischen Propaganda kaum hoch genug veranschlagen können. Die ungeheure Zunahme der jüdischen Diaspora in dem Jahrhundert der Makkabäerzeit bliebe unbegreiflich, wenn wir hier nur die immanente Volkskraft des Judentums in Betracht ziehen und nicht eine ganz wesentliche Ausdehnung desselben durch die Mission annehmen wollten. Die hellenisch-römische Kulturwelt war ein günstiger Boden für die Propaganda. Man war allgemein hier empfänglich geworden für die Weisheit und die Religionen, die aus dem Osten kamen. Der Osten war Modesache geworden. Und von allen jenen Religionen und Mysterienkulten gab es keine, die so mächtig, so geschlossen und einheitlich erschien wie das Judentum. Ferner war für das Grunddogma des Judentums, für den Monotheismus, die Zeit reif. — Die spätgriechische Philosophie hatte hier mächtig vorgearbeitet. Sie hatte in vielen von der Einheit und sittlichen Güte der Gottheit eine Ahnung erweckt. Sie hatte alles minderwertige, Leidenschaft und Schwäche, Hass und Neid, Mord und Ehebruch längst als dem Wesen der Gottheit unwürdig empfunden und sich mit dem naiven Volksglauben und der alten Ueberlieferung durch allegorische Umdeutungen oder die Annahme abzufinden gewusst, dass die Mächte, welche der volkstümliche Glaube verehrte, Dämonen, Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen seien. Die jüdische Polemik gegen die Götterwelt konnte mit den Mitteln der Stoa arbeiten. Der ethische Ernst cynischer und stoischer Popularphilosophen [2]) und Wanderprediger hatte für die weltabgewandte und sittenstrenge Ethik des Judentums die Wege ge-

1) Zum folgenden vergleiche in erster Linie Bertholet, die Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden. S. 179—302. Schürer III § 31 V. S. 102—135 (weitere Litteratur ebenda S. 114 A. 41).

2) S. P. Wendland, Philo und die stoisch-kynische Diatribe. Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. Berlin 1895.

bahnt. Mit dem teils neu erwachenden, teils in dieser Periode sich weiter ausbildenden Gedanken vom grossen Weltgericht und dem Weltende auf der einen, von der individuellen Vergeltung nach dem Tode auf der andern Seite fand das Judentum willig Gehör. Von den Orphikern und Plato und von seinen Anhängern waren die Vorstellungen vom Leben nach dem Tode längst bis ins einzelne ausgebildet. Bei der Verkündigung vom grossen Gericht und Weltuntergang — einem für das echte Hellenentum allerdings unmöglichen Glauben — kam bis zu einem gewissen Grade die Stoa zur Hilfe. Und es war bei aller Verwandschaft doch mehr als Philosophie und etwas andersartiges, was das Judentum brachte. Es war Glaube und geoffenbarte Wahrheit, eine feste Gewissheit ohne den ewigen Widerspruch und den ständigen Zweifel der Schulen, es war Religion und endlich eine feste Gemeinschaft, viel fester als die fluktuierenden Konventikel der Philosophenschulen und mindestens ebenso bedeutend und mächtig als die angesehensten sonstigen orientalischen Mysterienkulte [1]). Mit manchen Hindernissen war freilich die jüdische Propaganda belastet. Stärker als die aller andern Religionen war die Exklusivität des Judentums, stärker auch als andere orientalischen Religionen war der Charakter des Volkstums dem Judentum aufgeprägt. Die jüdischen Gemeinden in der Diaspora waren ein Mittelding von Fremdenkolonie und Religionsgemeinschaft [2]), auch der Name συναγωγή und ἔθνος Ἰουδαίων schwankt. Wer ein Diener der Isis und des Serapis, oder des Jupiter Sabazius, der grossen kleinasiatischen Mutter und des Attys, oder später des Mithras wurde, blieb doch Römer oder Grieche; wer wirklich zur jüdischen Religion übertrat, wurde Jude. Ferner hatte das Judentum so manche Bräuche — vor allem die Beschneidung, die Sabbatfeier, das Vermeiden von Schweinefleisch — die von vornherein dem Spott der gebildeten Welt verfielen. — Und doch das Fremdartige zog auch wieder an. Und sehr klug wusste das Judentum bei seiner Propaganda in Apologetik und Polemik die Seite, welche den Gebildeten der hellenistischen Kulturwelt imponieren konnte, hervortreten zu lassen. Wo man nicht alles erreichen konnte, war man mit wenigem und oft recht wenigem zufrieden. Wenn in der ersten Generation der Bruch mit dem Heidentum und der Uebertritt

1) Vgl. die kurze Uebersicht bei Schürer III 109—113. Dort auch die weitere Litteratur.

2) Vgl. den Abschnitt über die innere Organisation und die staatsrechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden bei Schürer III § 31. II. S. 38—78.

nicht vollständig erfolgte[1]), so wartete man auf die zweite und dritte. Man lernte selbst auf die Hauptsachen achten und sie voranstellen. Und bei alledem blieb man sich selbst treu. Das Judentum selbst gab principiell nichts von seinen Eigentümlichkeiten und Gesetzesvorschriften preis, aber in der Praxis war man in den meisten Fällen milde. Man hiess jegliche Annäherung an das Judentum willkommen, man öffnete die Thore der Synagoge weit[2]). Ganz ohne Skrupeln scheint das Judentum in der Diaspora den Heiden die Teilnahme am synagogalen Gottesdienst gestattet zu haben. Vor der Freude an der Propaganda schwand alle Tendenz der Exklusivität und alle Scheu der Berührung mit dem Heidentum (Apg. 13 44 u. ö.), und in verschiedensten Graden der Annäherung sammelten sich solche, „die den Herrn fürchteten", um die einzelnen jüdischen Gemeinden.

Eine energische Missionsstimmung athmet bereits die dritte jüdische Sibylle; sie ist ein Bussruf an das Hellenentum zur Bekehrung in Anlass des furchtbaren Strafgerichts, dass durch die Römer über jene gekommen ist (Zerstörung von Korinth). Die Sibylle erhofft eine Zeit, in der grosser Friede auf der ganzen Erde herrschen wird und der „Unsterbliche" ein gemeinsames Gesetz den Menschen auf Erden geben wird (III 744—761). Die meisten jüdisch-hellenistischen Schriften haben apologetische (Hecataeus Ps. Aristobul, Ps. Aristeas, II. IV. Mk., Eupolemus, Artapanus) oder polemische (III. Mk., Bel u. Drache zu Babel, Br. d. Jerem., Zus. z. Est., Sapientia etc.) Tendenz. Einer unsrer Hauptzeugen für eine mächtige jüdische Propaganda ist Philo. Er hält es für einen Hauptvorzug des jüdischen Gesetzes, dass während alle andern Gesetze einen national beschränkten Geltungskreis haben, dieses an den Schranken der Nation seine Grenzen nicht findet. „Denn alle zieht es heran und bekehrt es, Barbaren und Hellenen, Bewohner des Festlandes und der Inseln, Völker in Ost und West, Europa, Asien, die ganze bewohnte Welt von einem Ende zum andern". Vit. Mos. II 4. M. II 137. Und an zahlreichen Stellen[3]) spricht er von den Proselyten (προσήλυτοι, ἐπηλύται, ἐπήλυδες). Sie sind ihm eine besondere Klasse im Judentum, über deren Rechte und Vorzüge und völlige Gleichberechtigung er gerne spricht. Einige Decennien später haben wir ein Zeugnis von

1) Juvenal, Sat. XIV 96 ff. höhnt darüber, wie der Sohn es im Judaismus schon viel weiter bringt, wenn der Vater die ersten Schritte gethan hat.

2) Beispiele einer weiteren und engeren Praxis sind die beiden Juden, die bei der Bekehrung des Königs Monobazus eine Rolle spielten. Josephus A. XX 7 ff.

3) De vita Mos. I 7. M. II 86, de monarchia I 7. M. II 219 f., de vict. offer. 10. M. II 258, de septenario 14. M. II 290 f., de creat. princ. 6. M. II 365, de caritate 12—13. M. II 392 f., de poenitentia 1. M. II 404 f., de execrat. 6. M. II 433 f., Fragm. ad Ex. 22 19 f., M. II 677, sämmtliche Stellen übersetzt und zusammengestellt bei Bertholet 285—288.

heidnischer Seite, die berühmten Worte des Seneca: Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo valuit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt (bei Augustin de civitate Dei VI 11)[1]. Besonders wertvoll ist hier das Zeugnis der Apostelgeschichte. Wohin Paulus auf seinen Missionsreisen kommt, fast überall findet er bei den jüdischen Gemeinden auch einen Kreis von heidnischen Religionsgenossen (σεβόμενοι τὸν θεόν, προσήλυτοι, φοβούμενοι τὸν θεόν)[2]. Und wo wir genaueres von den Missionserfolgen hören, gewahren wir oft, dass er seine ersten Erfolge gerade in diesen Kreisen hatte. Man kann die Bedeutung der Mission des Judentums nicht hoch genug anschlagen. Sie hat dem Christentum wacker vorgearbeitet, und die geheimnisvollen Erfolge seiner Mission in einem Menschenalter begreift man nur, wenn man sich vergegenwärtigt, wie sehr das Judentum hier den Boden gelockert und vorbereitet hatte. So scheint die grosse römische Gemeinde wesentlich aus der jüdischen Synagoge und zwar aus den diese umgebenden Proselytenkreisen entstanden zu sein (vgl. Sueton vita Claudii 25). Das Problem des Römerbriefs löst sich am besten, wenn man als die Leser des Paulus eine im wesentlichen aus gewesenen Proselyten bestehende Gemeinde annimmt. Die engen Beziehungen zum Judentum zeigt auch der wahrscheinlich nach Rom gerichtete Hebräerbrief, vor allem der Pastor Hermae. Die Similitudo IX hat ursprünglich vom Judentum und seinen Proselyten gehandelt. Zum Schluss unserer Periode hat noch Josephus die propagandistische Kraft des Judentums hervorgehoben: „Die Massen haben bereits seit langem einen starken Eifer für unsre Religion bekommen. Und es giebt keine Stadt der Hellenen und keine Barbarenstadt, auch kein Volk, wohin nicht unsere Sitte der Sabbatfeier gedrungen ist, und das Fasten und das Lichteranzünden und viele von unsern Speisegesetzen beobachtet werden". Ap. II 282ff. vgl. A. XIV 110. (Ap. II 123 betont Josephus, dass viele Proselyten wieder abgefallen seien. Hatte er bereits die Erfolge des Christentums und ihre Konsequenzen für die Propaganda des Judentums im Auge?). Eine besonders zahlreiche Proselytenschaft ist für Antiochia bezeugt Josephus B. VII 45. Besonders unter den Frauen war die jüdische Propaganda von Erfolg. Zwischen ihnen und dem Judentum stand nicht das stärkste Hindernis, die Beschneidung. Von Damaskus ist das ausdrücklich bezeugt. B. II 560 (vgl. Apg. 13 50. 17 4; die Schwindeleien, welche einige römische Juden mit der vornehmen Römerin Fulvia trieben (Josephus A. XVIII 81 f.) beweisen doch den Einfluss des Judentums). Bis an Königshöfe erstreckte sich die Propaganda des Judentums. Poppaea, die Gemahlin des Nero, war eine Gönnerin der Juden, vielleicht im geheimen Proselytin. Am stolzesten waren

1) Andere Zeugnisse heidnischer Schriftsteller: Horaz Sat. I 4 142 f.; Juvenal Sat. XIV 96 ff. (s. o.); Tacitus Hist. V 5. Aus späterer Zeit Arrian, Epictet II 9 19–21; Dio Cassius XXXVII 17. Texte bei Reinach S. 244. 293. 307. 155. 182.

2) Apg. 13 16. 26. 43. 50, 16 14. 17 4. (17). 18 7, vgl. Ap. Joh. 11 18. 19 5(?) und das häufige Vorkommen des terminus technicus „metuens" auf einer Reihe lateinischer Inschriften. Schürer III 123. Anm. 66.

die Juden auf die Bekehrung des Königs Izates von Adiabene und seiner Mutter Helena, denen sich fast das gesamte adiabenische Königshaus anschloss (Jos. A. XX 17—96). Die Zeit, in welche die Bekehrung fiel, geht daraus hervor, dass Helena im Jahre 44 p. Chr. zur Zeit der Hungersnot unter Claudius in Jerusalem war. Vgl. Jos. B. II 520. IV 567. V 55. 119. 147. 252. Schürer III 119.

7. Seine Hauptkraft entfaltete natürlich der Missionsgedanke auf dem Gebiet der Diaspora des Judentums. Es erhebt sich die Frage, wie weit das palästinensische Judentum von dem Gedanken eines Berufs Israels unter den Heiden erfasst war. Die Zeugnisse und Quellen fliessen hier spärlich. Aber man wird die Wirksamkeit desselben doch nicht allzugering anzuschlagen haben. Gerade in der Litteratur der vormakkabäischen Jahrhunderte war wenigstens der Missionsgedanke sehr lebendig gewesen. Deutero-Jesaja konnte nicht vergessen werden. Es ist mit Recht hervorgehoben [1]), wie oft in den Psalmen universalistische Gedanken vorschlagen, wie hier dem allmächtigen Gott, dem Schöpfer des Alls, nicht mehr der Jude sondern der Mensch in seiner Niedrigkeit und Armut gegenübertritt. „Jahwe ist allen gütig und sein Erbarmen geht über alle seine Werke“ Ps. 145_9. „Jahwe bis an den Himmel reicht Deine Gnade, Deine Treue zu den Wolken. Die Menschenkinder lagern sich im Schatten Deiner Flügel“ (Ps. 36_{6-8}). Wieder und wieder erklingt in ihnen die Hoffnung auf endgiltige Bekehrung der Heiden. Alle Enden der Erde, Völker und Könige sollen sich vor Jahwe niederwerfen und ihn fürchten. Jahwe gehört das Königtum, er ist der Erbherr über alle Heiden [2]). Auch schon für die Gegenwart sind die Frommen sich ihres Missionsberufes bewusst. Sie „sollen unter den Menschenkindern seine gewaltigen Thaten kund thun und die majestätische Hoheit seines Königtums“. Ps. 145_{12}. Die Heiden werden aufgefordert, Gott zu loben und zu preisen [3]). Besonders lebendig vertreten die Psalmen 93, 95—100 den Missionsgedanken. „Denn ein grosser Gott ist Jahwe und ein grosser König über alle Götter“. 95_3. „Daher sprecht unter den Heiden: Jahwe ward König“ 96_{10}. Im Buch Hiob [4]) herrscht das allgemein menschliche Interesse durchaus. Es wird nirgends gesagt, dass Hiob Jude sei, seine Freunde sind es sicher der

1) Bertholet 191.

2) Bertholet 192. Ps. 2_{11}. 22_{28}. 47. 66_4. 67_8. 82_8. 86_9 f. 102_{16} f. 138_4. Wellhausen G. J. J.^{3} 201 verlegt einige der universalistischen Psalmen bereits in die persische Zeit; sicheres wird sich nicht überall ausmachen lassen.

3) Bertholet ib. — Ps. 9_{12}. 18_{50}. 48_{11}. 57_{10}. 96. 105_1. 108_4.

4) Bertholet 189.

Mehrzahl nach nicht. Das Jonas-Buch ist gar eine Tendenzschrift für das Recht der Heidenmission. In der Spruchweisheit treten die specifischen Züge der israelitischen Religion und Kultur zurück. Sie bringen (c. 30) die Aussprüche einer nichtjüdischen Auktorität; 31 1-9 sind einem nichtjüdischen Könige gewidmet. Jesus Sirach ist ein getreuer Sohn seines Volkes. Doch auch für ihn ist der Gedanke der Einheit des Menschengeschlechts sehr lebendig. Wenn auch die Weisheit, die die ganze Welt durchwaltet, in Jacob ihren Wohnsitz genommen hat (24 8) und im Gesetz sich inkorporiert hat (24 23), so ruft sie doch alle ohne Unterschied zu sich (24 19). „Durchaus keinem hat Gott geboten sündig zu sein". 15 20. Der Inhalt der Weisheit und des Gesetzes ist die vernünftige Moral des alltäglichen Lebens, wie sie jedermann zugänglich ist. Die ceremoniellen und kultischen Verpflichtungen treten völlig zurück. Für Sirach, der sie ganz gewiss geübt, sind es Aussenwerke der Frömmigkeit. „Welches Geschlecht steht in Ehren? Das Geschlecht der Menschen. Welches Geschlecht steht in Ehren? Die den Herrn fürchten". 10 19.

Es lässt sich nicht verkennen, dass in der Makkabäerzeit für das palästinensische Judentum ein ganz gewaltiger Rückschlag erfolgte. Die Mission der Makkabäerzeit wurde nicht mit den Waffen des Geistes, sondern mit Feuer und Schwert betrieben. Aus dem apokalyptischen Hoffnungsbild des späteren Judentums tritt der Gedanke der Bekehrung der Heiden sehr stark zurück. Dennoch war die Vergangenheit des Judentums zu mächtig, um ganz vergessen zu werden. Der Sinn für die Mission und die Propaganda erstirbt nicht ganz. Gerade in den Psalmen, die wahrscheinlich aus der Makkabäerzeit stammen, Ps. 118 4, Ps. 115 11.13, Ps. 135 20, werden „die welche Jahwe fürchten" d. h. nach dem Zusammenhang wahrscheinlich die Proselyten (φοβούμενοι τὸν θεόν) erwähnt [1]). In der Tiervision des Henochbuches bricht bei der Schilderung des Endes der Gedanke an die Bekehruug der Heiden kräftig durch. I. Hen. 90 33-36 (vgl. 10 21. 105 1). Noch stärker tritt der universalistische Gedanke in den Bilderreden hervor. Ganz in der Weise des Deuterojesaia wird der Menschensohn hier ein Licht der Völker und die Hoffnung derer, die in Betrübnis sind, genannt. Alle die auf dem Festland wohnen, sollen vor ihm niederfallen. I. Hen. 48 4-5. Selbst das schroff

1) Bertholet 181. Sie werden unterschieden als die „grossen und die kleinen". Die Kinder der Proselyten stehen dem Judentum näher als die Alten. Vgl. Ap. Joh. 11 18. 13 16. 19 5.18. 20 12.

pharisäische Buch Judith (14 10) erwähnt und verherrlicht einen Proselyten, Tobit 14 6 wird die Hoffnung auf die Bekehrung aller Heiden ausgesprochen [1]). Jubil. 2 28 verheissen jedem Menschen, der den Sabbat beobachtet, den Segen Gottes. Namentlich ist es sehr bedeutsam, dass der berühmteste Träger der jüdischen Schriftgelehrsamkeit Hillel und seine Schüler die Propaganda ganz besonders gepflegt haben. „Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz" ist einer der von ihm überlieferten Kernsprüche. Pirke Aboth I 12. Eine Reihe von Anekdoten rühmen Hillels Sanftmut, Freundlichkeit und Geschick im Verkehr mit Heiden, die sich dem Judentum zuzuwenden begannen, gerade im Gegensatz zum Verhalten Schammais. „Siehe die Härte des Schammai hätte uns fast entfernt aus dem Judentum (der Welt), die Sanftmut des Hillel hat uns unter die Fittiche der Schechina geführt" [2]). Man fragt sich verwundert, ob denn dieser Rabbinismus, der sich dem Heidentum gegenüber mit sieben Mauern umgab, noch fähig zur Mission gewesen sei. Aber es scheint als wenn in dieser Richtung des Judentums doch lange Zeit der Trieb zur Propaganda die Tendenz auf Exklusivität aufgehoben hat [3]). Gamaliel, der Lehrer des Paulus, war sicher ein Vertreter Hillelscher Traditionen. Von dessen Sohn Simon ben Gamliel, der im Anfang des jüdischen Krieges ermordet wurde, stammt das schöne Wort: „Wenn ein Heide kommt, in den Bund einzutreten, so reiche man ihm die Hand, um ihn unter die Fittige der Schechina zu bringen" [4]). So mag die Ueberlieferung richtig sein, dass im Zeitalter Hillels sich das Wort „zum Proselyten machen" (גִּיֵּר) neu bildete [5]). Jesus hat von der Propaganda des Pharisäismus nichts wissen wollen, aber die Existenz eines starken Missionseifers setzt doch sein Wort Mt. 23 15 voraus [6]). — Wenn wir noch etwas weiter hinunter gehen, so erkennt IV. Esra 3 36 doch wenigstens an, dass einzelne unter den Völkern

1) Vgl. Geb. Asarjae, Da. LXX 3 33; Lobgesang Da. LXX 3 (87). 90.

2) Schabbath 31a. b. Wünsche I. 129.

3) Hillelschen Geist zeigt die Ueberlieferung Gittin 61a. Die Rabbinen haben gelehrt, man ernähre die Armen der Fremden (Nochrim) mit den Armen Israels und man besuche die Kranken der Fremden mit den Kranken Israels und man begrabe die Toten der Fremden mit den Toten Israels der Wege des Friedens halber.

4) Vajjikra R. II (1 2). übers. v. Wünsche 16.

5) Ewald, Jahrbücher der biblichen Wissensch. X. Hillel u. s. Rabbinenschule. S. 79. Zum ganzen vgl. Bertholet 319—321.

6) Einer von den Diakonen der jerusalemischen Gemeinde wird als Proselyt von Antiochia bezeichnet Apg. 6 6.

vorhanden sind, welche die Gebote Gottes halten. Der Verfasser der Apokalypse Baruchs kennt neben Kreisen von abtrünnigen Israeliten auch Proselytenkreise und verheisst ihnen eine grosse Zukunft: „und die welche vorerst das Leben nicht erkannten und nachher es erkannten und sich mit dem Samen des Volkes vermischt und sich abgesondert haben, deren spätere Zeit wird für etwas Hohes angesehen." II. Bar. 41—42. Das alltägliche jüdische Gebet das „Schmone Esre", das um 100 im wesentlichen seine endgültige Gestalt erhalten hat, dessen Grundbestand aber wahrscheinlich in die Zeit vor der Zerstörung zurückreicht, enthält in seiner dreizehnten Bitte ein Gebet für die Proselyten [1]). Bemerkenswert ist, dass im jerusalemischen Targum mehrfach auf Proselyten Bezug genommen wird (vgl. die Ausführungen zu Gen. 12_5. Ex. 18_6. Nu. 11_4). Nach den Ausführungen zu Ex. 12_{38} zogen 2400000 Fremde mit den Israeliten aus Aegypten.

Erst mit der steigenden Erbitterung des jüdischen Volkes gegen die römische Herrschaft scheint dann endlich der entscheidende Gegenschlag gegen diese Tendenz zur Propaganda und zum Universalismus erfolgt zu sein. Schon in der Ueberlieferung der Mischna Schabbath XIII 6 wird berichtet, dass es zwischen den Schulen Hillels und Schammais über 18 Massregeln zum Streit gekommen sei, und dass die Schammaiten in sämmtlichen Punkten gesiegt hätten. Diese achtzehn Punkte betreffen nach der Ueberlieferung sämmtlich den Verkehr der Juden mit den Heiden und bedeuten eine ganz beträchtliche Erschwerung, ja fast vollkommene Unterbindung desselben. Einer von ihnen betrifft z. B. das Verbot des Erlernens der griechischen Sprache. In dem Hause eines gewissen Anania ben Chiskia ben Garon sollen die Verhandlungen geführt sein [2]). Wahrscheinlich fallen diese Verhandlungen in die Zeit kurz vor der Zerstörung Jerusalems.

1) Nach der palästinensischen Recension (Dalman 300). „Ueber die Proselyten der Gerechtigkeit möge sich regen deine Barmherzigkeit". In der babylonischen Recension werden die Proselyten neben den Gerechten, Frommen, Aeltesten, Schriftgelehrten an letzter Stelle genannt.

2) Ueber die 18 Bestimmungen vgl. Graetz, Geschichte der Juden Bd. 3. 1856. S. 554—563. Graetz weist die Bestimmungen der Zeit kurz vor der Zerstörung des Tempels zu. G. versucht, den Anania ben Chiskia ben Garon mit dem bekannten Eleazar, dem Sohn des Ananias (vielleicht ebenfalls Sohn des Chiskia. Graetz 560), der nach Josephus B. II 409 f. die Juden beredete, von Fremden keine Opfer für den Tempel mehr anzunehmen, also auch das Kaiseropfer abzustellen, zu identificieren. Eine jener 18 Bestimmungen verbietet in der That, Gaben von Heiden anzunehmen.

Sie bezeichnen ersichtlich eine definitive Wendung in der Entwickelung der jüdischen Religion. Denn der Geist, der aus jenen Bestimmungen spricht, hat schliesslich nach einigen Schwankungen im Judentum der Mischna und des Talmud triumphiert [1]). Auf immer kam damit die Tendenz der Exklusivität über den Trieb zur Propaganda zur Herrschaft. — Und auch hier hat das palästinensische und das Diasporajudentum eine gemeinsame Geschichte gehabt. Auch dort scheint etwa um die Wende des ersten Jahrhunderts der grosse Wandel erfolgt zu sein. Das Judentum der Diaspora beugte sich unter die Leitung des palästinensischen Rabbinats. In den wilden Kämpfen, welche die Zerstörung Jerusalems auch in der Diaspora begleiteten und ihr folgten, bildete sich das Judentum auch hier ganz zu dem alles hassenden und von allen gehassten Volke heraus, als das Tacitus es bereits schildert. Das Christentum nahm dem Judentum die Mission mehr und mehr aus der Hand. Die freieren Kreise des Judentums wandten sich diesem und den gnostischen Sekten zu.

Damit hört dann endlich das Ringen zwischen den beiden im Judentum herrschenden Strömungen zwischen der Tendenz auf Exklusivität und Expansion auf. Die Entscheidung ist zu Gunsten der ersteren erfolgt. Das Judentum bleibt eine an ein einzelnes Volk gekettete Religion. Es wächst sich nicht zur Universalreligion aus — und es bleibt doch nicht nationale Religion — denn die Nation war endgültig zertrümmert. Das Judentum wird eine Religion der Observanz und des absoluten Beharrens. Das Christentum wird der Erbe des Judentums.

Aber in der Zeit, die uns interessiert, ist es das noch nicht. In ihr kämpften noch die verschiedenen Tendenzen. Noch sind hier mächtige vorwärtstreibende Kräfte vorhanden, noch hat das Judentum der Welt etwas zu sagen und zu bieten. Das wird noch deutlicher werden, wenn wir das in diesem Zeitraum entstehende eigentümliche Gebilde der jüdischen Kirche näher betrachten.

1) Zahlreich sind in der späteren jüdischen Litteratur die missgünstigen Urteile über die Proselyten. Sehr hart urteilt vor allen Eliezer ben Hyrkanos (Bacher I 111). Vgl. Josephus Ap. II 123; Horajoth III 8 (die Rangfolge: Priester, Levit, Israelit, Bastard, Nathin, Proselyt, freigelassener Sklave); Jebamoth 47 f. (Wünsche II 1, 10—13; z. B.: „R. Chelbo hat gesagt: Proselyten sind den Israeliten so schädlich wie der Aussatz"); Kidduschin 70b. 71a (Wünsche II 1, 120 f.), Baba Mezia 59b (Wünsche II 2, 77. R. Eliezer der Grosse: „Warum warnt die Thora an 36 Stellen . . . betreffs des Proselyten? Weil seine Gewohnheit schlecht ist"). S. Hausrath II 117. Schürer III 134.

Kapitel II. Das Gesetz.

I. Fragen wir nach dem Fundament der jüdischen Religionsgemeinschaft, so kann kein Zweifel sein, dass es nur eine Antwort giebt: jene Grundlage ist das Gesetz. Darüber giebt es im Judentum selbst nur eine Stimme. Es ist beinahe überflüssig, die Zeugnisse hier zusammenzutragen.

Für Jesus Sirach ist das Gesetz die Inkorporation der ewigen weltschöpferischen Weisheit Gottes, die den Befehl empfangen hat: „In Jacob nimm Deinen Wohnsitz" und die ihren festen Sitz in Zion erhalten hat (24 8. 10) „Dies alles gilt vom Buch des Bundes des höchsten Gottes, vom Gesetze, das Moses uns anbefohlen hat als Eigentum für die Gemeinde Jakobs. Es teilt wie der Pison in Fülle Weisheit mit und wie der Tigris in den Tagen der Erstlingsfrüchte". 24 23 ff. [1]). Und am Schluss der ganzen Periode lautet das Bekenntnis: „Jetzt aber sind die Gerechten zu ihren Vätern versammelt, und die Propheten haben sich schlafen gelegt, und auch wir sind aus unserm Lande ausgewandert, und Zion ist uns entrissen worden, und nichts haben wir jetzt ausser dem Allmächtigen und seinem Gesetz". II. Bar. 85 3 [2]).

Das Gesetz ist dem Juden Freude und Krone des Daseins. Ja es ist geradezu die Substanz des Lebens. Mag alles sonst wanken und zu Grunde gehen, mögen Städte zerstört werden, mag man sein Vaterland verlieren, die aus dem Gesetz stammende „Weisheit der Weisen kann keiner wegnehmen" (Testam. Levi 13). Das Gesetz sichert dem Israeliten seine Stellung zu Gott. Wo Gesetz ist, ist

---

1) Vgl. Sir. 17 11. „Er legte ihnen Einsicht vor und das Gesetz, das Leben wirkt, gab er ihnen zu dauerndem Besitz". 1 5 (LXX Zusatz). 1 16. 26. 15 1. 19 20. 45 5. — Dieselbe Identifikation von Gesetz und Weisheit erscheint I. Bar. 3 38—4 1 „Danach erschien sie (die Weisheit) auf der Erde und wandelte unter den Menschen. Sie ist das Buch der Gebote Gottes und das Gesetz, das in Ewigkeit besteht". IV. Esra 8 12 „Unterricht durch dein Gesetz und Belehrung (?) durch deine Weisheit". Vgl. 13 54 f. II. Bar. 38 2 (Dein Gesetz ist Leben, deine Weisheit Redlichkeit). 44 14. 48 24. 77 16. Aristeas § 31.

2) IV. Es. 9 37 „das Gesetz geht nicht verloren, sondern bleibt in seiner Herrlichkeit".

ewiges Leben [1]). Dass Gott das Gesetz verlieh, ist ein Beweis seiner unerschöpflichen Güte, der dauernde Besitz des Gesetzes ein Zeugnis für seine grosse Gnade. Rö. 2 17. Gal. 2 21 [2]). Ergreifend klingt das Bekenntnis Hillels zum Gesetz: „viel Fleisch viele Würmer, viele Schätze viele Sorgen . . ., viele Frauen viel Aberglauben; aber viel „Thora" viel Leben, viel Wahrheit viele Schüler, viel Gerechtigkeit viel Frieden, . . . Hast du dir die Worte der Thora erworben, so hast du dir das Leben der zukünftigen Welt erworben". Pirke Aboth II 8.

Hier empfinden alle gleich. Selbst der Hellenist Nicolaus von Damaskus, der Hofhistoriograph des Königs Herodes, redet vor Agrippa in begeisterten Worten von der Vorzüglichkeit und dem hohen und ehrwürdigen Alter des Gesetzes (Jos. A. XVI 35. 42 ff.). Philo ist das Gesetz das grösste Wunder Gottes auf Erden, ein Spiegelbild der ewigen Ordnung des Kosmos [3]), unvergleichlich besser als alle andern Gesetze der Welt. Alle andern Gesetze und Rechtsordnungen waren hinfällig und vergänglich: „Seine (des Moses) Bestimmungen aber sind fest, unbeweglich, unerschüttert wie mit Siegeln der Natur selbst versiegelt und bleiben beständig von dem Tage, an welchem sie geschrieben wurden, bis jetzt. Und Hoffnung ist vorhanden, dass sie auch in alle Zukunft unsterblich bleiben — so lange Sonne und Mond und der ganze Himmel und die Welt steht (Mt. 5 18). Denn obwohl das Volk so grossen Wandel in Glück und Unglück erlebt hat, wurde nichts, aber auch nicht das geringste von den Geboten geändert" (Vita Mos. II 3 M. II 136 [4]). Und die Reihe dieser Zeugen schliesst Josephus Ap. II 277 „Und wenn wir auch des Reichtums und der Städte und der andern Güter beraubt wurden, so bleibt uns doch unser unsterbliches Gesetz".

Und hat nicht auch Jesus, obwohl er, innerlich von den Fesseln des Gesetzes frei, die Religion vom Gesetz löste, mit Entrüstung sich

1) Ps. 40 7-9. Ps. 119 etc. Sir. 35 24 (H) „Wer auf das Gesetz sein Vertrauen setzt, bewahrt sein Leben und wer Jahwe vertraut, wird nicht zu Schanden werden". IV. Es. 7 89. 94. 129. 133. 8 29. 9 31. 14 22. 14 30 (vgl. 7 72. 79. 81). II. Bar. 32 1. 44 3 (Weg des Gesetzes). 44 14. 46 5. 51 7 u. ö.

2) II. Bar. 44 14. „Die sich von der Gnade nicht losgesagt und die Wahrheit des Gesetzes beobachtet haben". 48 22. 24. 77 3.

3) Vita Mosis II 9. M. II 142 „τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας ἡγησάμενος εἶναι". —

4) Vgl. auch Philo in Flaccum 8 M. II 525: „οἷς μόνοις sc. auf den Gesetzen ἐφώρμει ὁ ἡμέτερος βίος". — Leg. ad Cajum 16 M. II 562. A. Gfrörer, Philo. Stuttgart 1831. I 66 f.

gegen die Meinung verwahrt, er wolle das Gesetz stürzen, und mit Worten, welche direkt an die philonischen erinnern, seine Ueberzeugung von der unvergänglichen Dauer des Gesetzes ausgesprochen? Mt. 5 18. Lk. 16 17. — Und Paulus, der grosse Gegner und Vernichter des Gesetzes, ist dennoch in seinem ganzen Denken und Empfinden, in den Formen seiner Theologie, vor allem auch in seinem moralischen Empfinden abhängig von seiner Vergangenheit unter dem Gesetz [1]).

Es ist daher nur natürlich, dass um das Gesetz sich in der jüdischen Ueberlieferung ein strahlender Nimbus legte. Die Erzählung von der Gesetzgebung wurde mehr und mehr ausgeschmückt. Ein zahlloser Engelchor war bei seiner Promulgation zugegen [2]). In den 70 Sprachen der 70 Völker wurde es aller Welt verkündet [3]). Ja das Gesetz wird direkt als eine überirdische Wesenheit, die nicht von dieser Welt stammt, aufgefasst. Die Identifikation, die Sirach zwischen Gesetz und Weisheit vornahm, musste zu der Auffassung des Gesetzes als eines himmlischen Wesens, ja als einer göttlichen Hypostase führen [4]). Am weitesten geht Philo in seiner Spekulation über das Gesetz. Er berichtet, dass Gott selbst den Dekalog vom Himmel gesandt habe. „Er befahl, dass ein unsichtbarer Schall in der Luft gebildet werde, wunderbarer als alle Instrumente, und festgefügt aus vollendeten Harmonieen, nicht seelenlos, aber auch nicht in der Weise eines lebenden Wesens aus Seele und Leib bestehend, sondern eine vernünftige Seele voller Klarheit und Deutlichkeit, welche die Luft gestaltete und dehnte und in lichtglänzendes Feuer verwandelte und wie der Hauch, der durch eine Trompete fährt, einen vollkommen deutlichen Schall gab, so dass die nahe und ferne stehenden es in gleicher Weise zu hören meinten [5])". Auch II. Baruch c. 17 f. ist das Gesetz eine überirdische Wesenheit, wenn es dort heisst, dass Moses,

1) Ein merkwürdig kritisches Urteil über das Ceremonialgesetz und den Abfall des Judentums von der Reinheit der mosaischen Religion findet sich bei Strabo XVI 2 37 (Reinach 101 f.). Von Strabo stammt dies Urteil kaum, wir wüssten gerne von wem dann. —

2) IV. Es. 3 18-19. Jos. A. XV 136 (Rede des Herodes). Vgl. Hebr. 2 2 Apg. 7 30. 38. 53. Paulus verwendet die jüdische Tradition in einem dem Gesetz ungünstigen Sinn. Gal. 3 19.

3) Schemoth Rabba 88c. Par. 28 wird unter dem Namen des R. Jochanan überliefert, dass sich die göttliche Stimme zuerst in sieben und dann in siebenzig Sprachen teilte. Gfrörer, Jahrhundert d. Heils I 232. Wünsche 207.

4) Vgl. Pirke Aboth VI 10. Hier wird die Verherrlichung der Weisheit Prov. 8 22 auf die Thora bezogen.

5) De dekalogo 9. M. II 185.

wie er das Gesetz gab, von „dem Licht“ nahm und eine Leuchte dem Geschlecht Israels anzündete, während die vielen, denen er anzündete, von der Finsternis Adams nahmen. Vgl. 59 2. IV. Esra 9 32.33. Aehnliches meint auch Paulus, wenn er das Gesetz für pneumatisch erklärte (Rö. 7 14). Daher wäre es sehr möglich, dass bereits in einer palästinensischen Schrift, der Assumptio Moses, die Präexistenz des Gesetzes gelehrt wäre. 1 11: „Er (Gott) hat zwar die Welt um seines Gesetzes[1]) willen geschaffen, aber dasselbe, den Erstling der Schöpfung, nicht auch von Anfang an der Welt offenbart“ [2]).

Mit dem Gesetz wird natürlich auch der Geber des Gesetzes, Moses, über alle Träger der israelitischen Vergangenheit hinüber verherrlicht. Er war und blieb doch der eigentliche Offenbarungsträger. So sehr der Pentateuch alle andern Offenbarungsschriften überragte, so hoch stand Moses über den andern Offenbarungsträgern. „Und Jahwe verherrlichte ihn, wie einen Gott, und erwies ihn mächtig durch Wunderthaten“. Sir. 45 2 H. (LXX ὡμοίωσεν αὐτὸν δόξῃ ἁγίων) cf. Ex 4 16. 7 1. Frühzeitig beginnt die über den Pentateuch hinaus weiterbildende Sage sein Lebensbild auszuschmücken. Bei Artapanus (spätestens in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts), bei Philo (vita Mosis) und Josephus liegt bereits eine beträchtliche haggadische Erweiterung des Lebens Mosis vor. Die Notiz Deut. 34 6, dass niemand bis auf den heutigen Tag das Grab des Moses gesehen habe, gab dann Anlass zu einer bemerkenswerten Weiterbildung. Auf Grund dieser Stelle bildete sich der Glaube heraus, dass der Prophet — wie Elias — zum Himmel gefahren sei. Zu vermuten ist, dass die uns nur als Fragment überlieferte Assumptio Moses (um die Zeit Christi) in ihrem verloren gegangenen Schluss bereits die Himmelfahrt des Moses erzählt habe. So ist sie uns nur in recht späten haggadischen Stücken der jüdischen Ueberlieferung erhalten. Eine Erzählung von Moses Himmelfahrt muss aber schon im neutestamentlichen Zeitalter vorhanden gewesen sein. Die Nebeneinanderstellung von Moses und Elias in der Verklärungsgeschichte Mk. 9 u. Mt. 17 und in der Apokalypse des Johannes 11 3 ff. beweist das zur Genüge. — Jud. 9 setzt eine „Himmelfahrt“ des Moses voraus (vgl. die Angaben der Kirchenväter über diese Stelle bei Schürer III 221). Josephus A. IV 326 lässt Moses in einer Wolke verschwinden. „In den heiligen Büchern aber hat er geschrieben, er sei gestorben aus Furcht man möchte sagen, er sei wegen seiner hervorragenden Tugenden zu Gott hinübergegangen“. Vgl. Philo Vita Mos. III 39 M. II 179. Spätere Legenden über Moses Tod. Schürer III 219. Dem wunderbaren Ende entspricht der wunderbare Anfang des Lebens. Hier und da wenigstens liegt schon ein Ansatz zur Lehre von der Präexistenz des Moses vor. In der oben erwähnten Stelle II. Baruch 18 scheint bereits eine Wesensverschiedenheit zwischen

1) Im Text steht plebem. Doch ist der Vorschlag Clemens (bei Kautzsch 319) statt plebem: legem zu lesen nach dem Zusammenhang des ganzen recht überzeugend.

2) Vgl. unten den Abschnitt über die Inspiration.

Moses und den übrigen Adamskindern angedeutet. Assumptio Mos. 1 14 heisst es ausdrücklich: „Desshalb ausersah und fand er mich, der von Anfang der Welt dazu vorbereitet war, der Mittler jenes Bundes zu werden". — Moses ist der „treue Herr des Wortes, der göttliche Prophet für alle Welt, der vollkommene Meister dieses Aeons", „ein grosser Engel, der zu jeder Stunde . . . betet und aufschaut zu dem, der die ganze Welt beherrscht . . . erinnernd an den Bund der Väter und mit einer Beschwörung den Herrn besänftigend" 11 16-17. Mit welcher Innigkeit und Verehrung der Jude an dem Schöpfer seiner Religion und seines Volkes hing, das mag man am besten aus Philo ersehen. Er kann sich nicht genug thun, den Moses zu rühmen. Allen heidnischen Weisen war er unendlich überlegen, seine Gesetze sind das Muster aller andern Gesetze geworden de congressu quaer. erud. gratia 21. M. I 536. Er ist mehr als alle die anderen Propheten, diese sind nur Freunde und Genossen des Moses. Er ist der μεσίτης und διαλλάκτης (Versöhner) der ganzen Welt. Vita Mos. III 19. M. II 160. In der Vita feiert er ihn als den König, Gesetzgeber, Priester und Propheten. (A. Gfrörer, Philo 60 ff.).

II. Gesetz und Kultus. Und dennoch scheint das Judentum zwei Centren seiner Frömmigkeit zu haben. Neben dem Gesetz steht der Kultus.

Und der Kultus hatte in der That noch eine ausserordentliche Bedeutung auch für das spätere Judentum. Der Tempel in Jerusalem war, so lange er stand, äusserlich betrachtet das Centrum der Frömmigkeit. Hier war und blieb die eigentliche Stätte der Verehrung Jahwes; Jerusalem und der Tempel auf Zion besassen für das Judentum eine Bedeutung, wie Mekka und die Kaaba für den Islam. Zu dem Kultus, der dort Jahve dargebracht wurde, trug jeder erwachsene Israelit durch die Tempelsteuer von einem halben Sekel, die Didrachmensteuer bei [1]), er stand damit in persönlicher Beziehung zum Kultus, und durfte sich sagen, dass dort oben auf dem heiligen Berge täglich auch für ihn geopfert werde, mochte er nun in Jerusalem oder Palaestina oder irgend einem noch so fernen Winkel der Welt wohnen. Und die Tempelpriesterschaft blieb äusserlich in der ganzen Zeit die Leiterin des Volkes. Der Hohepriester ist das geistige und weltliche Oberhaupt des Volkes, soweit das weltliche Regiment nicht in den Händen der Fremden lag. Mit bewundernder Ehrfurcht schaut Sirach, der seiner individuellen Frömmigkeit nach der Religion des Kultus und der Riten entwachsen war, empor zu der ehrwürdigen Gestalt des Hohenpriesters Simon. Nirgends gewinnt

1) Schürer II 259 A. 49. vgl. 257 A. 41. — Mt. 17 24; Cicero pro Flacco 28; Philo de mon. II 3. M. II 224. leg. ad. Caj. 23. 40. M. II 568 f. 592. Jos. A. XIV 113, XVI 162 ff, XVIII 312 f.; B. VII 218. Mischna Tractat Schekalim.

seine Sprache einen so lyrischen hymnenartigen Schwung wie in dem Abschnitt, in welchem er ihn beim Opferdienst schildert, 50 1-24. Neuen Glanz bekam dann das Hohepriestertum in der Zeit der Makkabäer, die makkabäischen Hohenpriester waren wirklich zugleich geistige und weltliche Lenker des Volkes. Mit dem Nimbus des Hohenpriestertums verbinden sie die Krone des Fürsten und erwerben endlich auch die Königskrone. Man verehrte staunend diese Vereinigung der bisher geschiedenen Aemter, man pries den Johannes Hyrkanus, weil er die drei Aemter des Fürsten, Hohenpriesters und Propheten in sich vereinigt habe [1]). Man glaubte, die alten goldnen Zeiten seien wiedergekehrt. Nun herrschte der königliche Priester nach der Weise Melchisedeks (Ps. 110). Dass selbst in den Kreisen der Frommen der Glanz jenes fürstlichen Hohenpriestertums zu Zeiten wenigstens gerne gesehen wurde, das zeigen die aus diesen Kreisen stammenden und wahrscheinlich der Makkabäerzeit angehörigen Schriften, die Jubiläen und die Testamente der Patriarchen. Der am meisten geehrte Held der Vergangenheit ist in diesen Schriften Levi geworden. Mit ihm vor allem beschäftigt sich die Haggada. Er beginnt Juda selbst aus seiner Erstlingsstellung zu vertreiben. Er bekommt von dem Grossvater Isaak vor Juda den Erstlingssegen. Er wird im Traume von Engeln mit den Insignien der hohenpriesterlichen Würde bekleidet: „Levi soll König sein in Juda". Und zu immer wiederholten Malen schärfen die Testamente es den Stämmen ein, dass alles Heil des Volkes sich gründe auf seiner willigen Unterwerfung unter Levi und Juda [2]). Freilich nach dem Sturze der Makkabäer betrachtete man diese Vereinigung der Davidskrone mit der hohenpriesterlichen Würde für eine Usurpation und eine Sünde [3]). Aber der Hohepriester blieb nun erst recht das geistige Oberhaupt des Volkes. Mit grosser Ehrfurcht empfingen die babylonischen Juden den flüchtigen Hohenpriester Hyrkan und baten ihn, als er nach Jerusalem zurückkehren wollte, flehentlich zu bleiben [4]). — Ja noch nach dem Sturze des Tempels heisst es bei Josephus in der zusammenfassenden Charakteristik des Judentums: „Ein Tempel des einen Gottes . . . allen gemeinsam, Eigentum des allen gemeinsamen Gottes! . . . Immerdar sollen ihn die Priester bedienen, immer soll diese der erste

1) Joseph. A. XIII 299 f. B. I 68 f. Bousset, Testamente der Patriarchen Z. N. T. I 196.

2) Vgl. Bousset l. c. 194—197, 198 f. u. ö.

3) Vgl. die Psalmen Salomos, besonders Ps. 17.

4) Jos. A. XV 11—22.

im Range führen“ [1]). Mit Interesse und Ehrfurcht schaute man überall in der Diaspora auf das geistige Oberhaupt. Ja selbst auf sein Gewand übertrug sich diese Ehrfurcht. Man konnte nicht genug seine Pracht bewundern und sah in ihm Symbole tiefer, geheimnisvoller Weisheit [2]).

Und mit dem Priestertum verband das Volk ein sehr reales Band, die ungeheuren Abgaben, welche die Erhaltung des Priesterstandes und des Kultus erforderte.

Ungeheure Lasten ertrug es willig zu Gunsten seines Priestertums. Grosse Einkünfte bezog das Priestertum bereits aus dem Opferkult, Sündopfer und Schuldopfer fielen ihm ganz zu. Von den übrigen Opfern ein mehr oder minder grosser Teil. Von jedem Tier, das geschlachtet wurde, bekam der Priester sein Teil. Wird Brod gebacken, so fällt eine Abgabe — beim Privatmann $^1/_{24}$, beim Bäcker $^1/_{48}$ — an den Priester. Die Erstlingsfrucht bei der Ernte bringt man in feierlicher Procession in den Tempel. Das Beste von den Feld- und Baumfrüchten (die sogenannte Teruma), der vierzigste bis sechzigste Teil der jeweiligen Ernte gebührt dem Priester. Ihm gehört auch die Erstgeburt von Vieh und Menschen. Die Erstgeburt vom reinen Tier wird eingeliefert. Für die unreinen Tiere wird Ersatz in Geld oder reinen Tieren gegeben. Die menschliche Erstgeburt muss durch Geld abgelöst werden. Von der gesammten Feld- und Baum-Ernte bekommt endlich der Levit den Zehnten, der davon seinerseits wieder dem Priester den Zehnten giebt. Und da man nun die verschiedenen Bestimmungen Nu. 18 20-32 und Dt. 14 22-26 über den Zehnten einfach so ausglich, dass man einen zweiten Zehnten neben den ersten stellte, so hatte der fromme Laie ausserdem noch die Verpflichtung mit einem zweiten Zehnten seines Landertrages oder einem entsprechenden Geldbetrag (unter 20% Aufschlag) vor dem Heiligtum zu erscheinen und mit seiner Familie dort den Betrag in heiligem Opfer- und Festmahl zu verzehren. Dabei ist in der Ueberlieferung strittig, ob der nach Lev. 27 32-33 geforderte Viehzehnt dem Priester anheimfällt, oder ob der Laie ihn selbst im Heiligtum verzehren darf. Schürer II 251a. Und endlich wurde die Vorschrift Dt. 14 28-29, dass man den Zehnt im dritten Jahr für die Ortsarmen und die Leviten am Ort verwenden sollte, auf einen dritten Zehnt gedeutet. Tobit 1. 7 f. „Der dritte Zehnt“. Jos. A. IV 240. So hatte man erreicht, dass der fromme Jude wenigstens im dritten Jahr ein Dritteil seines Vermögens der Priesterschaft und dem Heiligtum opferte. Hinzu kamen endlich die massenhaften freiwilligen Abgaben und Geschenke. Vgl. zum Abschnitt Schürer II 247—257.

Man wird sich freilich sagen dürfen, dass diese Bestimmungen vielfach nur Ideale und Theorieen blieben. Eine Reihe derselben scheinen für Gemeinden, die etwas weiter vom Heiligtum entfernt waren, von

1) Ap. II 193.

2) Die Stellen bei Schürer II 263 6. Vgl. besonders Sirach 45 6-13. 50 5 ff.; Aristeas § 96—99; Philo Vita Mosis III 11—14. M. II 151—155; De monarchia II 5—6. M. II 225—227; Josephus A. III 159—187. B. V

vornherein illusorisch zu sein. Strenge werden die Bestimmungen in ihrer Gesamtheit nur in Jerusalem und seiner allernächsten Umgebung durchgeführt sein. Und auch hier fehlte dem Priestertum im Durchschnitt die Macht, seine Ansprüche durchzusetzen. Es war auf den guten Willen der Laien angewiesen. Aber freilich dieser gute Wille war auch in weiten Kreisen vorhanden. Ein Volk, dass es selbst in der späteren Zeit der Makkabäer und des Herodes fertig brachte, wirklich jedes siebente Jahr den Acker brach liegen zu lassen, dem darf man viel in der Erfüllung schwerster kultischer Verpflichtungen zutrauen. Dass die Einwohner von „Betylua" in der Zeit der höchsten Not die für die Priester bestimmten Erstlinge des Getreides und den Zehnten an Wein und Oel verzehren wollten, gilt dem Verfasser des Judithbuches als besonderer Frevel. 11 13. — Mit der Einlieferung des Zehnten scheint man es wenigstens in weiten Kreisen sehr ernst genommen zu haben. Die Frommen selbst waren hier rigoroser als die Priester und verzehnteten auch die kleinsten und unscheinbarsten Feld- und Garten-Früchte. Mt. 23 23. Für die Diaspora fielen viele dieser Abgaben fort. Denn sie gelten alle als Abgaben an Jahve, dafür dass dieser dem Volk das Land geschenkt. In der Fremde zahlte man Jahve die Steuer nicht, wie man denn auch meistens dort weder Ackerbau noch Viehzucht trieb. — Die Tempelsteuer wurde dagegen gerade hier um so eifriger gezahlt (s. o. S. 72). Auch an freiwilligen Gaben und Weihgeschenken war sicher kein Mangel.

Aber die Laien im Judentum nahmen nicht nur indirekt, sondern auch direkt Teil an dem Gottesdienst des Tempels und des Kultus. Schon zu den Morgen- und Abendopfern, welche die Priester täglich für die jüdische Gemeinde darbrachten, pflegte sich eine grosse Volksmenge einzufinden. Sie begleiteten den Gottesdienst mit ihrer Andacht. Sie empfingen von dem aus dem innern des Tempels nach vollbrachtem Räucheropfer zurückkehrenden Priester den Segen. Sie hörten den Tempelgesang der Leviten, und wenn bei jedem Abschnitt des Gesanges die Priester ihre silbernen Trompeten bliesen, fielen sie andächtig nieder[1]). — Mit ehrfürchtigem Schauer schildert bereits Sirach den Moment, in dem der Hohenpriester nach vollbrachtem Opfer die Menge mit dem heiligen Jahwenamen segnet. 50 20 f. Aus der Apostelgeschichte ersehen wir, dass der Tempel der Ort war, wo die frommen Kreise in Jerusalem sich trafen. Das slavische Henochbuch (51 4) empfiehlt dreimal, des Morgens, Mittags und am Abend, in den Tempel zu gehen „um des Preises eures Schöpfers willen". Und ausserdem

1) Tractat Tamid VII 2. Vgl. den ganzen Tractat und Schürers Mitteilungen daraus II 294—298. Beim Passafest war übrigens wegen des übermässigen Zudrangs den Laien sogar das Schlachten der Opfertiere gestattet. Philo, vita Mos. III 29. M. II 169; de decalogo 30 M. II 206. de septen. 18 M. II 292. Schürer II 239. A. 48.

strömten täglich die Schaaren derjenigen im Tempel zusammen, die aus irgend einem Anlass ein privates Opfer darzubringen hatten [1]), zumal aus Jerusalem und der Umgegend, während die fernerwohnenden die Festzeiten zum Besuch des Tempels benutzten. War jene ständige Teilnahme am Gottesdienst nur der jerusalemischen Bevölkerung möglich, so war doch auch wie es scheint in der späteren Zeit des Judentums eine Organisation geschaffen, durch welche auch die gesammte Bevölkerung des Landes enger mit dem Tempelkult verbunden war. Nach einer Tradition der Mischna war die Bevölkerung entsprechend den 24 Klassen der Priester ebenfalls in 24 Klassen eingeteilt. Von der einzelnen Klasse scheint dann, wenn die Tempeldienstwache sie traf, eine Vertretung nach Jerusalem hinaufgezogen zu sein, während die übrigen sich an ihren Städten und Orten in der Synagoge zu Gebet und Lektion versammelten. Man nannte eine solche Laienklasse מַעֲמָד, Standmannschaft. Wenn diese Ueberlieferung zu Recht besteht, so zeugt die Einrichtung von einer sehr engen Verbindung des Volkes mit dem Kultus [2]).

Jedenfalls strömte zu den jährlichen Festen das Volk in fast unübersehbaren Schaaren zum Tempel. Die jüdischen Ortschaften erschienen weithin ausgestorben und leer. Aus allen Distrikten Palästinas, aus den Landschaften Judaea und Idumaea, aus Galilaea und den jüdischen Bezirken jenseits des Jordans nahten sich die Wallfahrtsschaaren dem heiligen Tempel. Besonders aber strömte an den Festen die Diaspora in Jerusalem zusammen [3]). Der Aristeasbrief spricht von vielen Myriaden von Opfertieren, die dann dargebracht werden (89). Sehr beredt schildert Philo das Zusammenströmen der Schaaren aus allen Weltgegenden, und beweglich beschreibt er das Glück, dass die Seele des Diasporajuden erfüllt, wenn er in den Festtagen seines Lebens einmal in den Mauern Jerusalems und dem Vorhof des Tempels weilen darf. De mon. II_1 (s. o.). — Wenn Josephus freilich eine Berechnung aufstellt, nach welcher einmal (im Jahre 63) die Zahl der in Jerusalem Passa feiernden 2700000 (B. VI 423—427) betragen haben soll, so scheint das doch eine ungeheure Uebertreibung zu sein.

1) Philo vit. Mos. III 19. M. II 159: πολλῶν δὲ κατὰ τὸ ἀναγκαῖον ἀναγομένων θυσιῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν.

2) Taanith IV 1—4. Schürer II 280 f.

3) Jos. A. XIV 337 f. XVII 213 f. 254 (Pfingstversammlung, gelegentlich des Aufstandes nach dem Tode des Herodes). Vgl. die Schilderung eines solchen Festgetriebes im Tempel in den Evangelien Mk. 11 u. Par. Joh. 2 13 ff. Vgl. Schürer III 101 A. 86.

So viel bedeutete der Tempel und sein Kult im Herzen des gesammten jüdischen Volkes. Das spiegelt sich auch in der Litteratur des Volkes wieder. Im Mittelpunkt derjenigen Weissagung, die auf das spätere Judentum den grössten Einfluss gehabt hat, steht die Verheissung der Wiederherstellung des Tempelkultus und der Abstellung der „gräulichen Verwüstung". Das zweite Makkabäerbuch will nicht Geschichte schreiben, sondern will darstellen, wie der Tempel in Jerusalem von allen Feinden, die ihm mit Gefahren drohten, wunderbar errettet sei, wie seine Feinde alle ein unseliges Ende gefunden haben, und will die ägyptische Diaspora auffordern, sich doch ja am Kult dieses Tempels zu beteiligen. Der erste Teil des dritten Makkabäerbuchs behandelt ein ähnliches Thema. Die Hauptsünde, die nach den salomonischen Psalmen auf dem Volke lastete, ist die Entweihung des Tempels und die Verunreinigung des Altars durch ein gottloses Priestergeschlecht. Die dem Priestertum so günstigen Schriften, die Jubiläen[1]) und auch die Testamente der Patriarchen zeigen für alles, was mit dem Opferkult zusammenhängt, ein lebendiges Interesse. Vgl. Sib. III 716 ff. —

Die treue Pflege des Kultus und die regelmässige Leistung der Abgaben gilt weithin noch für ein besondres Merkmal der Frömmigkeit. Selbst der Siracide, der an kritischen Wendungen gegen den unbedingten Wert des Kultus reich ist, empfiehlt dringend, den Priester zu ehren und ihm die schuldigen Gaben zu geben 7 31 und nicht mit leeren Händen vor dem Altar des Herrn zu erscheinen. 35 (32) 6–13. Der erste und grösste Ruhm, auf den Tobit Anspruch macht, ist der, dass er alle Abgaben, ja den ersten, zweiten und dritten Zehnt, regelmässig geleistet habe. 1 6 ff. Issaschar, das Muster der echten und schlichten israelitischen Bauernfrömmigkeit, rühmt sich, dass er jegliche Sommerfrucht und alle Erstlinge durch den Priester dem Herrn dargebracht habe Test. Iss. 3. Das vom echten Judentum in seinem synkretistischen Charakter scheinbar so weit abstehende II. Henochbuch empfiehlt an einer Reihe von Stellen den Tempelkult[2]).

Mit welchem Stolz der Jude auf den Tempelkult schaute, das zeigt am besten endlich das bewundernde Wort der Jünger Jesu Mk. 13 1 f. und der tiefe und innige Schmerz über den Verlust des

1) 6 8 ff. 6 17. 6 28. 7 2–6. 16 21 ff. 21 7 ff. 21 11–14. 16. 31 3. 32 27. 49. — Vgl. Levi 9.

2) II. Hen. 45 2 f. (nur in der Recension B richtig erhalten). 51 4 (s. o.). 59 2 ff. 66 2 (Rec. A). 68 5.

Tempels, der die beiden Apokalypsen Baruch und Esra durchzieht, endlich auch die messianische Hoffnung des Judentums, in welchem die Erneuerung des Tempels (oder später sein Wiederaufbau) und die Herstellung des Kultes in seiner ganzen Herrlichkeit eine centrale Stellung hat[1]). (Vgl. unten Abschnitt III, 1).

Und doch hat sich thatsächlich in demselben Zeitraum die Frömmigkeit des Volkes vom Tempel und seinem Kult in immer stärkerem Masse abgelöst. — Drei grosse in die Augen fallende Thatsachen beweisen das. 1) Die Existenz der Sekte der Essener. Eine ganze Sekte innerhalb des jüdischen Volkes beteiligte sich nicht am Tempelkult, wenigstens nicht am Tieropfer, wenn sie auch Weihgeschenke zum Tempel schickten (s. u. Abschnitt V, 2). Und doch galten eben diese Essener in weiten Kreisen des Volkes als Muster der Frömmigkeit. 2) Die allgemeine Tendenz der Predigt Jesu. Die Gefahren, die Jesus in der jüdischen Volksseele bekämpfte, sind die Gesetzlichkeit, die äusserliche Sabbatheiligung, das Wertlegen auf Rein und Unrein, die äussere Scheinheiligkeit in Gebet, Almosen und Fasten. Gegen Uebertreibungen und übermässige Wertschätzung des Opferkults hat er verhältnissmässig selten polemisiert. Seine Gegner sind die Pharisäer und Schriftgelehrten, nicht die Priester, das Gesetz und nicht der Kultus. Jesus hat gar für den Tempel Jahwes und seine Reinheit in heiligem Zorn geeifert. Wenn man seine Predigt mit der der Propheten vergleicht, so wird der grosse hier vorliegende Unterschied klar. 3) Die allerentscheidendste Thatsache ist die Wendung, welche die jüdische Religion nach der Zerstörung des Tempels nahm. Sie wurde durch dieses ungeheure Begebnis kaum erschüttert. Das gesetzestreue Judentum, der pharisäische Rabbinismus blieben dieselben vorher wie nachher. Leicht und ohne gewaltsame Anstrengung vollzog sich der Uebergang. An Stelle des Synedriums in Jerusalem trat das Rabbinat von Jabne (Tiberias), an Stelle des Tempelkultes die ausschliessliche Herrschaft der Synagoge. Und von der grossen Masse des Judentums, auch des Diasporajudentums er-

1) So hielt man lange Zeit in der breiten Masse des Judentums es für ganz unmöglich, dass der Tempel und sein Kult fallen könne. Den letzten Tag noch vor der Zerstörung Jerusalems hatte ein Prophet eine Menschenmasse aus der Oberstadt zum Tempelberg gelockt. In fester Zuversicht erwarteten sie an diesem Tage die wunderbare messianische Wendung. Jos. B. VI 285 f. — Bis ins neue Testament haben sich die Weissagungen von der Unzerstörbarkeit des Tempels erhalten. (Mk. 13 14 f. 24. Mt. 24 15 f. 29. Apk. 11 1-2.)

folgte kaum eine nennenswerte Absplitterung. Es zeigt sich deutlich, dass der Kult nicht mehr im Centrum der jüdischen Frömmigkeit stand [1]).

Wo liegen die Ursachen dieses merkwürdigen Thatbestandes? Es haben ihrer eine Reihe zusammengewirkt. Vor allem hat in den späteren Jahrhunderten ein thatsächlicher Vergeistigungsprocess der jüdischen Frömmigkeit stattgefunden. Wie das im einzelnen vor sich gegangen sein mag, entzieht sich der näheren Beobachtung. Die Wurzeln und Anfänge dieses Processes liegen ja bereits im babylonischen Exil. Die Restauration des Tempels hat ihn freilich auf einige Jahrhunderte unterbrochen. Aber die Entwickelung drängte weiter. Ein Priestervolk und eine Tempelgemeinde konnte — schon infolge der Centralisation des Kultus in Jerusalem — das Judentum nur solange sein, als es im wesentlichen auf die Stadtgemeinde von Jerusalem und Jerusalems nächste Umgebung beschränkt blieb. Als es dann später, vor allem mit dem Beginn der Makkabäerzeit, so machtvoll über die engen Grenzen drang und die Welt überflutete, konnte es keine Kultgemeinde bleiben. Ein gänzlich misslungener Versuch, dem Judentum in der Diaspora diesen Charakter zu erhalten, ist nur einmal, in der Gründung des Tempels von Leontopolis, gemacht. Ein neuer kultloser Gottesdienst, der Dienst der Synagoge kam auf (s. u.). Dieser beherrschte, mit Ausnahme Jerusalems und seiner nächsten Umgebung, in Palästina wie in der Diaspora das alltägliche und allwöchentliche gottesdienstliche Leben. Als Unterströmung mag auch die Polemik der Propheten [2]) gegen den Kult mitgewirkt haben. — Und selbst für die jerusalemischen Kreise erhielt die Hochschätzung des Tempelkultes im Laufe der geschichtlichen Entwickelung einen ganz empfindlichen Stoss. Ein verweltlichtes Priestergeschlecht hatte den Anstoss zu dem unsagbaren Elend und den Wirren der Makkabäerzeit gegeben. Und dieselbe Kluft,

1) Nach der Ueberlieferung klagte R. Josua freilich nach der Zerstörung des Tempels: „Wehe uns, weil der Ort zerstört ist, an welchem sie die Sünden Israels versöhnten". Aber sein Lehrer Jochanan ben Zakkai antwortete: „Wir haben eine Versöhnung, welche dem gleichkommt; und welche ist es? Das ist die Wohlthätigkeit, weil gesagt ist: Denn ich will Güte und nicht Opfer". Aboth d. R. Nathan 21. — (Schlatter, Jochanan ben Zakkai [Beitr. z. Förd. d. Theol. III 4] S. 39). Jochanan scheint sogar noch weiter gegangen zu sein. Er erklärte: Was für Israel das Sündopfer, das sei Wohlthätigkeit für die Völker. Baba bathra 10b. Bacher I 38.

2) Sie hat niemals in ihren Nachwirkungen ganz aufgehört. Ein sehr spätes Stück des Kanons ist z. B. Jes. 66₁-₃. Vgl. Ps. 40 7 f. 50 7-15. 51 18-19.

welche die Frommen von dem alten Priestergeschlecht getrennt hatte, trennte sie bald auch von dem neuen Geschlecht der Makkabäer und dem neuen, resp. dem alten Priesteradel. Die grosse Mehrzahl der Priester, sämtliche angesehene Familien, aus denen der Hohepriester genommen wurde, die Mehrheit des aus dem Priesteradel wesentlich sich zusammensetzenden Synedriums gehörten den Sadducäern an [1]).

Ein Wunder, dass sich unter diesen Umständen der Kultus überhaupt noch in dem unbestrittenen Ansehen erhalten hat, den er thatsächlich genoss. — Er blieb in diesem Ansehen stehen, nicht durch sich selbst, sondern infolge der Auktorität des Gesetzes. Die Satzungen des Kultus waren und blieben ein Teil des grossen und unbegreiflichen göttlichen Willens, wie er im Gesetz ausgeprägt war [2]). Der Kult war nicht mehr Fundament und Stütze der Frömmigkeit, sondern die gesetzliche Frömmigkeit stützte nun ihrerseits den Kult. Nachdem der Siracide als die besten Opfer, die der Mensch darbringen kann, das Halten der Gebote, Mildthätigkeit und Gerechtigkeit hingestellt hat, empfiehlt er dann erst das Opfer: „Erscheint vor dem Angesicht des Herrn nicht mit leeren Händen, denn alles das ist nötig um des Gebotes willen“ 35 (32)$_6$ f. Echt jüdisch ist demgemäss auch der Ausspruch II. Hen. 45$_2$ (Rec. B): „Der Herr Gott bedarf nicht Brod noch Licht oder Speise oder Rinder, sondern damit prüft er das Herz des Menschen“. — Ungemein charakteristisch ist endlich eine Ueberlieferung von Jochanan ben Zakkai. Ein Heide wirft den Juden vor, dass sie mit ihrem Ritus der Reinigung durch die Asche der verbrannten Kuh Zauberei trieben. Den Heiden antwortet Jochanan ausweichend. Seinen Jüngern schenkt er reinen Wein ein: „Bei eurem Leben, weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige . . . hat gesagt: ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen. Du bist nicht ermächtigt, meinen Entscheid zu übertreten, da geschrieben ist: dies ist die Satzung des Gesetzes“. Bamidbar R. 19. Pesikta Rab. Kah. 40a [3]). — Das Gesetz ist es, das den Kultus trägt und erhält.

1) Vgl. Abschnitt II 7.

2) Bereits von Simon dem Gerechten (um die Wende des dritten und zweiten, schwerlich am Anfang des dritten Jahrhunderts) wird Pirke Aboth I 2 der Spruch überliefert: „Auf drei Dingen beruht die Welt: auf der Thora, auf dem Kult und auf wohlthätigen Handlungen“. Hier ist ausdrücklich das Gesetz dem Kult (עֲבוֹדָה) vorgeordnet.

3) A. Schlatter, Jochanan ben Zakkai. S. 42.

„Gott will es so", ist der Zauberspruch, welcher das Judentum unter eine ihm im innersten bereits fremdwerdende Religiosität zwingt. Und so entsteht nun eine merkwürdige Situation. Ungeheure Lasten laden sich die Frommen willig auf die Schulter — und das alles zu Gunsten der vornehmen, ihnen verhassten Priestergeschlechter. Mit ungeheurem und feierlichem Ernst zehnteten die Pharisäer die kleinsten und geringfügigsten Dinge. Ohne Erbarmen mit der Armut der Aermsten zwangen sie durch ihre Aufsicht das Volk, soweit es fromm sein wollte unter das harte Joch der Abgaben — und diese Abgaben flossen in die Taschen der sadducäischen Priesterfamilien. Freilich, indem sich so die Frommen willig unter die Macht ihrer Gegner beugten, die nach dem Gesetz das Amt hatten, herrschten sie auch wieder kraft des Gesetzes über diese. „Gethan wird von ihnen (den Sadducäern) so zu sagen nichts. Denn so oft sie zu Aemtern gelangen, halten sie sich, wenn auch widerwillig und gezwungen an das was die Pharisäer sagen, weil sie andernfalls vom Volk nicht geduldet werden" [1]). —

Uebrigens regte sich doch, auch in nicht specifisch essenischen Kreisen, der geheime Widerspruch gegen den Tempeldienst. Die Erkenntnis, dass Gerechtigkeit besser als Opfer sei, bleibt unvergessen. „Sprich nicht: auf die Menge meiner Opfergaben wird der Herr herabschauen, und wenn ich Gott dem Höchsten etwas darbringe, wird er's annehmen". Sir. 7_9 (fehlt in H.) „Wer das Gesetz beobachtet, bringt viele Opfer dar. Dankopfer opfert, wer auf die Gebote achtet. Wer Wohlthaten erweist, bringt ein Lobopfer" . . . „Das Wohlgefallen des Herrn erwirbt man dadurch, dass man von der Sündhaftigkeit absteht, und seine Versöhnung dadurch, dass man von der Ungerechtigkeit ablässt [2])" $35\ (32)_{1-5}$. — Selbst in einem so specifisch-jüdischen Buch wie in der Judith-Legende heisst es (16_{16}): „Denn gering ist jegliches Opfer zum lieblichen Geruch, und sehr gering alles Fett dir zum Brandopfer. Wer aber den Herrn fürchtet, ist gross immerdar". Das Buch Tobit, das so energisch die Kultfrömmigkeit seiner Helden betont, kennt bereits ebenso sehr die Grundpfeiler der neuen Frömmigkeit: 12_8 (cod. B) Löblich ist Gebet mit

1) Jos. A. XVIII 17. Ein Beispiel bei Schlatter, Jochanan ben Zakkai 27.

2) Bemerkenswert ist es auch, dass der Lobgesang Sir. 51_{12} (s. den hebr. Text), in welchem vor allem das Haus Zadoks zum Lobpreis Gottes aufgefordert wird, in der Uebersetzung der LXX fortgelassen ist.

Fasten und Barmherzigkeit und Gerechtigkeit [1]). (Vgl. Mt. 6 1-18 und Abschnitt II 6) [2]).

Das Misstrauen gegen den Tempelkult äussert sich auch des öftern in einem Vergleich des Kultus des ersten mit dem des zweiten Tempels der zu Ungunsten des zweiten Tempels angestellt wird. Tob. 14 5: „Und sie werden das Haus aufbauen, nicht wie das frühere war". I. Hen. 89 73 wird geurteilt, dass alles Brod auf dem Tisch im zweiten Tempel befleckt und unrein war. III. Es. 5 61-63 wird berichtet, dass Priester und Leviten nach Erbauung des zweiten Tempels, als sich ihnen der Vergleich mit dem ersten aufdrängte, geweint hätten. Vgl. Sib. III 294. II. Bar. 68 5 f. [3]) Aeussert sich hier überall nur eine geheime Missstimmung gegen den späteren Tempelkult, so schlägt diese hier und da in offne Polemik um. Hierher gehört die fulminante Strafpredigt gegen die Priester, welche aus der nachherodianischen Zeit Ass. Mos. 7 vorliegt. Die Priester sind Betrüger, Schlemmer und Prasser, Blutsauger der Armen, voller Verbrechen und Ungerechtigkeit. Sie bilden sich ein, sie wären Fürsten, sie sind unrein und sprechen doch: Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst [4]). Eine Parallele zu dieser scharfen Polemik ist die konkrete Charakterisierung bestimmter priesterlicher Familien, welche Abba Saul im Namen

---

1) Vgl. II. Henoch 61 4 (Rec. A): „Wenn ein Mensch einen guten Gedanken in seinem Herzen fasst, bringt er Gaben vor das Angesicht des Herrn". Vgl. 62 1.

2) Zahlreich wären natürlich hier Aeusserungen aus den Kreisen der Diaspora des Judentums beizubringen. z. B. Aristeas § 234: „Gott ehren . . . nicht mit Geschenken und Opfern, sondern durch Reinheit der Seele und des frommen Glaubens".

3) Das umgekehrte Urteil findet sich in einem handschriftlichen Zusatz zu Test. Benjamin 9. — Ebenso heisst es in Handschriften der Vita Adams c. 29: et exaltabitur novissime domus dei major quam prius s. o. S. 23. Die Urteile stammen aus der Herodeszeit.

4) Ich halte es für ganz unmöglich, dass mit dieser Polemik Pharisäer gemeint sein könnten. Der Satz, der allein zu dieser Vermutung Anlass giebt, „Rühre mich nicht an, damit du mich nicht verunreinigst" (7 10), kann sich ebensogut auf den Hochmut der Priester beziehen. Die Haltung des Buches ist gut pharisäisch vgl. namentlich 9 6 f. Von Zelotismus ist darin keine Spur. Ebensowenig ist das Buch essenisch 4 8. — Noch nicht beachtet ist, dass der Verfasser einen babylonischen Standpunkt einnimmt. Die 2 Stämme sind in Babylon geblieben. Nur einige sind hinaufgestiegen und haben Jerusalem neu aufgebaut. 4 7-9.

eines Abba Joseph tradiert hat[1]) (Pesachim 57a. Tos. Menachoth 13b. Bacher I 50). „Wehe über das Geschlecht des Boethos, wehe über seine Lanzen; wehe über das Geschlecht des Hannas, wehe über sein Otterngezisch; wehe über das Geschlecht des Kantheras, wehe über seine Federn; wehe über das Geschlecht des Ismael ben Phiabi, wehe über seine Fäuste . . . . Thut euch weit auf ihr Thore (des Tempels), lasst eintreten Ismael ben Phiabi, den Schüler des Pinchas, damit er die Pflichten des Hohepriestertums verrichtet . : . . Thut euch weit auf, ihr Thore lasst eintreten Jochanan, den Sohn des Nedebai, den Schüler der Feinschmecker, damit er sich vollstopfe mit den Opfern“ [1]).

III. Gesetz und Recht. Will man die Eigentümlichkeiten des „Gesetzes“ und seine Einwirkung auf die Frömmigkeit erfassen, so muss man sich zunächst vergegenwärtigen, dass das Gesetz wenigstens für das Judentum in Palästina die Bedeutung des kodificierten Rechtes hatte. Das öffentliche und private Recht war auch für das Judentum der späteren Zeit wesentlich im Gesetz enthalten. Das Eherecht, das Recht der Eltern den Kindern gegenüber, das Rechtsverhältnis von Herrn und Sklaven, das Eigentumsrecht, das Schuldrecht, der Schutz des Lebens, das Recht der Obrigkeit, die Regelung der Abgaben, — ja sogar ein Stück Kriegsrecht, das Processverfahren, die Art und Höhe der Bestrafung und vieles andre war in bestimmter Weise durch die pentateuchische Gesetzgebung geregelt. Mit einer erstaunlichen Zähigkeit beherrschte das alte Gesetz noch immer die praktische Ausgestaltung des Lebens, mehr als man für möglich halten sollte. Denn freilich reichte es ja für die komplicierten Bestimmungen des modernen Lebens nicht mehr zu. Aber man verdeckte sich diese Thatsache durch eine künstliche Auslegung. Freilich waren manche Bestimmungen in den neuen weit gewordenen Verhältnissen kaum mehr haltbar. Aber das Volk war fähig, um seines Gesetzes willen erstaunliche und fast unmögliche Lasten zu ertragen.

An nur zwei konkreten Beispielen möge man sich das klarmachen. Das Gesetz, dass in jedem siebenten Jahr der Gläubiger dem Schuldner seine Schulden erlassen müsse (Deut. 15 1-11), hat bis in die jüngste Zeit des Judentums geherrscht. Bei den komplicierteren Verhältnissen eines·

1) Vgl. Derenbourg 232—235. Die sämmtlichen Namen der angegriffenen Familien und Personen sind bekannt. Ueber die Familie des Boethos und den Ursprung ihrer Macht vgl. Jos. A. XV 320 f. Hannas ist der bekannte Hohepriester zur Zeit Jesu. Ueber das Haus des Kantheras vgl. Schürer II 218. Jochanan Sohn des Nedebai regierte etwa 47—59 p. Chr., Ismael ben Phiabi 59—61. (Schürer II 219.)

wohlhabenden und nach Millionen zählenden Volkes musste die Herrschaft dieser Bestimmung natürlich zu starken Unbequemlichkeiten und einer Lahmlegung des Kreditwesens führen. Es wird erst von Hillel berichtet, dass er dieses Gesetz beseitigte. Auch von ihm wurde es nicht abrogiert, es wurde nur, wie es dem Geist des Pharisäismus entsprach, eine Bestimmung hinzugefügt, durch die es thatsächlich aufgehoben wurde. Das war die Bestimmung des sogenannten Prosbol. Es wurde dem Gläubiger gestattet, bei Gericht eine Erklärung abzugeben, dass er jede ausstehende Schuld, wann er wolle, einfordern dürfe (Schebiith X 3—7). So blieb das Gesetz auf dem Papier stehen, und seine praktischen Konsequenzen wurden aufgehoben. Aber bis Hillels Zeit muss das Gesetz, wenn auch oft übertreten, thatsächlich rechtsgültig gewesen sein. — Einen ähnlichen Beweis von der Hartnäckigkeit der alten Rechtsgrundsätze bietet die Bestimmung, dass man in jedem siebenten Jahr das Land brach liegen lassen müsse (Lev. 25). Man sollte es kaum für möglich halten, dass ein ganzes Volk von der späteren Ausdehnung des Judentums dieses Gesetz durchgeführt hätte, und doch muss dies in einem ganz beträchtlichen Umfang geschehen sein. Mehrfach ist das Sabbatsjahr von entscheidender und verhängnisvoller Bedeutung für die Geschichte des Volkes geworden. Nicht weniger als fünf derartige Sabbatsjahre lassen sich aus der Geschichte des Judentums der letzten Jahrhunderte belegen. 1) Im Jahre 164/163 brachte ein solches Sabbatsjahr die von Antiochus V. belagerte Bevölkerung von Jerusalem in grosse Not 1. Makk. 6 49. 53. 2) Auch im Sabbatjahre 136/135 hat die Bestimmung in die Geschichte Israels eingegriffen (Joseph B. I. 60; A. XIII 234 f.; über die durch Irrtum des Josephus zustande gekommene Verschiebung des richtigen Zeitansatzes auf 135/134 s. Schürer I 35 f.). 3) Ferner war das Jahr 38/37, das Belagerungsjahr Jerusalems durch Herodes und Josias, ein Sabbatjahr: Joseph. A. XIV 475 XV 7. 4) Nach spätjüdischer Ueberlieferung (Seder Olam ed. Meyer 31 f. Schürer I 35) war das Jahr vor der Erstürmung Jerusalems (68—69) Sabbatsjahr. Da zwischen 38 a. C. u. 68 p. C. 105 Jahre also ein Cyclus von 15 Jubeljahren liegt, so ist damit die rabbinische Notiz bestätigt. 5) Und hiermit reimt sich dann eine andre rabbinische Notiz Sota VII 8. Schürer I 555, nach welcher Herodes Agrippa I. an einem Laubhüttenfest das Deuteronomium verlesen haben soll. Das geschah aber am Schluss des Sabbatsjahrs (Dt. 31 10 ff.). Nun fällt thatsächlich ein Sabbatsjahr 40/41 in die Regierung des Herodes Agrippa (41—44). Die Angaben stützen sich gegenseitig, da zwischen den einzelnen eruierten Sabbatsjahren thatsächlich jedesmal Cyclen von sieben Jahren liegen und können als gesichert gelten. Und wie man die schweren Lasten des Schulderlass- und Sabbatsjahres trug, beugte man sich den Bestimmungen über den Zehnten und über die sonstigen Abgaben an Priesterschaft und Tempel (s. o.). Auch die gut gemeinten aber herzlich unpraktischen Bestimmungen über das Kriegsrecht und den Kriegsbrauch Dt. 20 5 ff. scheinen ebenfalls respektiert zu sein. Wenigstens berichtet das erste Makkabäerbuch, dass Judas vor der Schlacht bei Emmaus danach gehandelt habe. I. Mk. 3 56.

Während die Religion des Spätjudentums alle andern Beziehungen zum nationalen Leben allmählich lockerte und aufgab, blieb

die Beziehung zum Recht also aufrecht erhalten, und wurde dieses Bündnis zwischen Religion und Recht nur um so enger und fester geschlossen. Befördert wurde die Entwickelung durch die geschichtliche Lage des palästinensischen Judentums. Während nach der Makkabäerzeit alle sonstige politische und nationale Bethätigung dem Volk und seinen Führern im ganzen so gut wie genommen war, blieb die Verwaltung des Rechts teils schon in der herodianischen Zeit, mehr noch in der römischen Zeit in den Händen des Synedriums. Freilich waren die Machtbefugnisse des Synedriums beschränkt, ein Todesurteil durfte nicht ohne Bestätigung der römischen Behörde vollzogen werden. Aber Recht gesprochen wurde im Lande doch eben nach dem Kanon des jüdischen Rechts. Im Synedrium waren die jüdischen Rechtsgelehrten, die in demselben Sitz und Stimme hatten, Auktorität. Diese Führer der neuen Religion des Judentums, die Schriftgelehrten, hat man sich nur halb als Theologen, zur andern Hälfte als Rechtsgelehrte [1]) zu denken. An diesem Punkte war kaum ein Unterschied zwischen Pharisäischen und Sadducäischen Rechtsgelehrten [2]). Beide pflegten den Rechtscharakter der jüdischen Religion. Ja die Ueberlieferung meldet, dass die Sadducäer gar als die strengeren Vertreter des Rechtes gegolten hätten. Gegner der traditionellen Weiterbildung des Gesetzes und Anhänger der buchstäblichen Aufrechterhaltung desselben, mussten sie in manchen Punkten, in denen sie die pharisäischen Abschwächungen nicht mitmachten (s. o. den Prosbol des Hillel), als die strengeren erscheinen [3]).

Diese Verbindung von Religion und Recht im Gesetz hat der jüdischen Religion den entscheidenden Stempel aufgedrückt. Der Charakter des Rechts dringt in alle Poren der Religion des Judentums ein, nicht zu deren Vorteil. Denn immer hat unter einem solchen Bündnis von Recht und Religion vor allem die letztere leiden müssen. Das Recht, noch dazu dieses Recht, das vielfach ausserhalb jedes Zusammenhanges mit dem wirklichen Leben und den Bedürfnissen der Gegenwart als eine Erbschaft längst vergangener Zeiten und eine schwere Last auf dem Volke ruhte, drückte auch der Religion den Stempel der Aeusserlichkeit, des erzwungenen Handelns, der vereinzelnden und systematisierenden Kasuistik auf. Das Recht ist wesentlich negativen Charakters, es verbietet, es beschränkt. So sagt auch

1) Vgl. die Bezeichnungen γραμματεῖς — νομικοί.

2) γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων (τῶν Σαδδουκαίων) Mk. 2 16. Lk. 5 30.

3) Ant. XX 199. Vgl. die Schilderung des sadducäischen Priesteradels Ps. Sal. 4 2 ff.

die Religion dem Juden mehr was er lassen, was er nicht thun soll, als wie er handeln soll. Das Leben wird als ein ständiger Process zwischen Gott und den Frommen aufgefasst. In die Worte Freisprechung, Gerechtigkeit, d. h. Gerechterklärung fasst sich alles religiöse Hoffen und Sehnen des Frommen zusammen. Wenn Paulus das Höchste, was er in der neuen Fülle seines Lebens unter der göttlichen Gnade erlebte, zusammenfassen will, so spricht er von einer geschenkten Gerechtigkeit, von einer dem Sünder geschenkten Freisprechung. So sehr wirken selbst, wo der Geist überwunden war, die alten juristischen Formen der jüdischen Frömmigkeit nach. Erst wenn man begriffen hat, wie sehr das Recht die Religion des Judentums bis ins innerste vergiftet hat, wird man auch die bewusste und unbewusste Opposition des Evangeliums gegen den Rechtsgedanken innerhalb der Religion begreifen. Die Bergpredigt ist eine grosse Polemik gegen den Rechtscharakter der jüdischen Religion. Sie setzt an Stelle der kasuistischen Einzelforderungen die Gesinnung, an Stelle aller und jeder gebietenden und verbietenden Gemeinschaftsnorm den Heroismus der Einzelnen im Guten.

Der eben besprochene Charakter des Gesetzes bildete sich natürlich wesentlich im palästinensischen Judentum aus. Für das Diaspora-Judentum gilt das ebengesagte nicht ganz in demselben Grade. In Alexandria [1]) wohnten die Juden allerdings im eignen Viertel unter einem eignen Ethnarchen. Aehnlich war ihre Stellung in Cyrene. Hier werden sie auch die Jurisdiktion in weitestem Umfang in Händen gehabt haben. Aber an den meisten andern Orten der Diaspora werden sie höchstens das beschränkte jurisdiktionelle Recht einer Fremdenkolonie besessen haben. Ueberdies waren sehr viele Bestimmungen des jüdischen Rechts in fremdem Lande einfach nicht durchzuführen; und jene Gemeinschaften waren trotz einer Reihe von Privilegien, die sie sich erkämpft, doch auch wieder im weitesten Maass von dem im Lande geltenden Recht abhängig. Auf diesem Boden entwickelte sich der Rechtscharakter des Gesetzes nicht so rein [2]).

IV. Das Gesetz als Ceremonialgesetz. — Um so mehr aber gewann in einer andern Richtung das Gesetz den gleichen Charakter für das palästinensische Judentum und die Diaspora. Das Gesetz umfasst für den Juden auch die Sitte und die Observanz.

1) Noch von Kaiser Claudius wurde den Juden dieses Recht bestätigt Jos. A. XIX 280—285.

2) Ueber die staatsrechtliche Stellung der Diasporagemeinden vgl. Schürer § 31 II 2; III 56—78.

Und hier gewinnt es eine noch tiefer in das alltägliche Leben eingreifende Bedeutung. Denn was beherrscht dieses stärker als eben die Sitte. Es kommt auch noch ein weiteres Moment hinzu, welches das Judentum darin bestärkte, gerade auf diese Seite des Gesetzes allen Wert und allen Nachdruck zu legen. In ihr kommt die Besonderheit des jüdischen Volkes zum Ausdruck. Moral hatten bis zum gewissen Grade auch die Heiden, auch die erbittertsten Fanatiker konnten ihnen diese nicht absprechen. Aber in der Sitte lag das Besondre des Judentums und diese Besonderheit pflegte man mit Bewusstsein, man wollte anders sein als die Völker rings umher. Es galt, einen Zaun um das Volk zu ziehen, durch die bis ins einzelne gehende gesetzliche Regelung seiner Sitte ihm den bestimmten, allem andern entgegengesetzten Charakter aufzudrücken. Sehr schön kommt diese Tendenz des Gesetzes im Aristeasbrief zum Ausdruck § 139: „Indem nun der Gesetzgeber, den Gott zur Erkenntnis aller Dinge befähigt hatte, alles dieses erwog, umgab er uns mit einem undurchdringlichen Gehege und mit ehernen Mauern, damit wir mit keinem der andern Völker irgend eine Gemeinschaft pflegten, rein an Leib und Seele, frei vom thörichten Glauben". § 142: „Damit wir nun nicht durch Gemeinschaft mit andern und durch Verkehr mit Schlechten verdorben würden, umhegte er uns auf allen Seiten mit Reinheitsgesetzen, in Speise, Trank und Berührung, in dem was wir hören und sehen" [1]) (vgl. § 151).

So machte man sich gerade in der Zeit des Spätjudentums mit besondrer Intensität an die Arbeit und bildete diesen Bestandteil des Gesetzes bis in die geringfügigsten Kleinigkeiten aus. Ein reiches und weites Feld war hier zu bebauen. Das Fundament des Gesetzes nach dieser Seite hin war die Beschneidung. Sie war das „Sakrament" (die Eisentaufe), welches den Juden zum Juden machte. Hier war freilich nicht viel auszubauen und weiterzubilden. Aber hieran schlossen sich nun die Bestimmungen über den Verkehr der Beschnittenen mit den Unbeschnittenen, das Verbot der Mischehe, die Bestimmung der Rechte der Unbeschnittenen im heiligen Land, die mannigfache Beschränkung in Verkehr und Handel mit den Heiden. Die Heiligung des Sabbats und der Feste, die Bestimmungen über Rein und Unrein, über Essen und Trinken, über Schlachten, Zubereiten der Speise und der Gefässe, in denen man sie zubereitete, über Rein-

1) Vgl. III. Mk. 3 4 „Da sie aber Gott fürchteten und nach seinem Gesetz wandelten, sonderten sie sich in Betreff der Speisen ab, daher sie einigen verhasst erscheinen".

haltung des Leibes von Unreinigkeiten, über Waschungen, über Unreinheiten, welche ansteckende Krankeiten, Tod und Geburt, Entstehen und Vergehen des Lebens, Berührung mit andrer Unreinheit verursachten: alles wurde nun bis ins einzelne ausgearbeitet und festgelegt. Das Gesetz bot vielfach nur allgemeine Principien, oft allerdings schon bis ins einzelne gehende Vorschriften. Aber nun galt es die Anwendung dieser Principien und Regeln bis ins einzelne. Nichts durfte übersehen, keine Lücke gelassen werden, das Netz der Bestimmungen musste so eng gemacht werden, dass keine Eventualität des alltäglichen Lebens mit seiner unendlichen Verflochtenheit durchschlüpfen konnte. Eine unendliche Arbeit, ein trauriges zweckloses Bemühen, über das man lächeln möchte, wenn man nicht doch wider Willen diese Riesenarbeit respektieren müsste, die ihre Dauerhaftigkeit an der Existenz der jüdischen Religionsgemeinde durch die Jahrtausende bewährt hat [1]).

Leider haben wir nicht die Möglichkeit, nach unsern Quellen den Process dieser Ausbildung des Gesetzes im einzelnen zu verfolgen. Jesus Sirach und die Proverbien zeigen noch nichts von dieser Tendenz. Hier ist Gesetz und Moral (Weisheit) noch fast identisch, hier zeigt sich eine ganz bedeutende Erweichung des Judentums im Vergleich mit der Zeit Esras und Nehemias. Klar ist, dass mit den Kämpfen, welche die griechenfreundlichen Bestrebungen der vormakkabäischen Zeit heraufführten, der Gegenschlag erfolgte. Ueber dem Danielbuch liegt bereits eine andere Athmosphäre [2]). Doch fragt es sich, ob bereits in der Makkabäerzeit das Gesetz zu jenem Joch geworden ist, das in der neutestamentlichen Zeit auf dem alltäglichen Leben des Volkes wuchtete und lastete. Die Makkabäerzeit war nicht ruhig genug zu einer weiteren Ausbildung des Gesetzes. Das Volk kam überdies in ihr wieder zum Vollbewusstsein seiner Kraft und Selbständigkeit. Es brauchte die künstliche Mauer des Gesetzes noch nicht so sehr. Die Frommen scheinen mehr mit phantastischen Träumen und Spekulationen, als mit der Ausbildung des Gesetzes beschäftigt. Vor allem verzehrten sie ihre Kraft in dem Gegensatz und im Kampf mit dem verweltlichten Herrscherhaus. Die pharisäischen Gegner des Alexander Jannaeus (Joseph A. XIII 372—383) zeigen einen verweltlichten Charakter wie ihr Fürst. Sie sind nicht die frommen und stillen Dulder der vergangenen Zeit, sondern Fana-

1) Vgl. Jos. Ap. II 173 „Auch nicht das geringste überliess er (Moses) der Wahl und Willkür".

2) Vgl. Da. 1 8 ff. 6 11 ff. Judith 11 18. 12 2. 7. 19. 16 18.

tiker und Revolutionäre im hochverräterischen Bündnisse mit dem syrischen Gegner des Königs, Demetrius Eukaerus [1]). Erst unter Alexanders Nachfolgerin, seiner Gemahlin Alexandra, (Jos. XIII 405 ff.) bemächtigte sich die pharisäische Partei der politischen Herrschaft im Lande. Im ganzen war die Makkabäerperiode keine günstige Zeit für eine ruhige Weiterbildung des Gesetzes und die Ausbreitung einer schriftgelehrten, zunftmässigen Frömmigkeit. Immerhin zeigt uns das am Ende der Makkabäerzeit geschriebene Buch der Jubiläen [2]), wie grosse Fortschritte schon der specifisch gesetzliche Geist des Judentums gemacht hat. — Wir werden erst die herodianische Zeit als epochemachend für die Ausbildung des „gesetzlichen" Charakters des Judentums ansehen dürfen. Erst in dieser Zeit wurde das Judentum, nachdem es in der Makkabäerzeit noch einmal Geschichte erlebt und gemacht hatte, ganz nach innen geworfen. Alle fanatische Energie die in diesem Volke steckte, brannte im innern weiter und nun erst wurde, ohne dass viel äussere Merkzeichen dafür vorhanden wären, in stiller gleichmässiger Arbeit das Judentum zu jener gleichartigen Masse umgebildet, wie wir es kennen. Was wir von Hillel und Schammai und ihren beiderseitigen Schulen wissen, das stimmt ganz zu dem Bilde, das wir uns nach dem neuen Testament von den Schriftgelehrten und Pharisäern zu machen gewohnt sind [3]).

Auch in der Diaspora ist dieselbe Verengung des Judentums um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts zu beobachten. Im dritten und namentlich im zweiten Jahrhundert sehen wir, wie jü-

1) Die erste Gestalt eines Pharisäers, die aus dem Dunkel der Ueberlieferung ein wenig konkreter heraustritt, diejenige Simon ben Schetachs. des Gegners Alexanders Jannaeus, zeigt, mag hier nun auch mehr Sage als Geschichte vorliegen, ebenfalls weltliche Züge. vgl. Schlatter, Israels Gesch. v. Alexander d. Grossen bis Hadrian. Stuttgart 1901. 115—119.

2) Vgl. die vielen gesetzlichen Partieen, welche das Buch über die Genesis hinüber bietet, die in ihnen enthaltenen Weiterbildungen, der starke Accent, mit dem der Verfasser ihre unbedingte Geltung — sie sind eingegraben auf den himmlischen Tafeln — einschärft. Jub. 1 19 ff. 50 6 ff. (cf. 1 26). Sabbat; 3 8 ff. Reinigung bei der Geburt, Darstellung im Tempel; 3 30 f. 7 7-14. 7 20 Bedeckung der Scham; Blutessen 7 31. cf. I. Hen. 98 11; 13 25 f. der Zehnte; 15 25 ff. Beschneidung; 22 16 Verbot des Verkehrs mit den Heiden (Trenne Dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen); 22 20 Verbot der Mischehe (30 5 f.); 32 27 das Zusatzfest; 33 10 ff. Incest (41 28). —

3) Vgl. Schürer II 361 f. Hier (Anm. 36) ein Verzeichnis der Mischnastellen, an denen Differenzen der beiden Schulen erwähnt werden. Bekannt ist die Streitfrage, ob man ein Ei essen dürfe, das ein Huhn am Sabbat gelegt habe. Um ähnliche Minutien drehen sich fast alle Fragen.

dische Söldner im ägyptischen Heer ruhig ihren Dienst verrichten. Der flüchtige Hohepriester Onias III., oder dessen Sohn Onias IV. wird Heeresführer in ägyptischen Diensten. Die Söhne Ananias und Chelkias waren Oberbefehlshaber der dritten Kleopatra. In Aegypten scheint es eine ganze Reihe jüdischer Militärkolonieen (Schürer III 22 f. s. o. S. 58) gegeben zu haben. Damals machte Gesetz und Exklusivität den Kriegsdienst noch nicht unmöglich. Im Laufe des ersten vorchristlichen Jahrhunderts ist das alles anders geworden. Zur Zeit Caesars und in der römischen Kaiserzeit sehen wir die Juden überall im römischen Reich um Befreiung vom Militärdienst kämpfen, weil dieser mit ihrer Religion nicht mehr vereinbar ist, und um der Sabbatsheiligung willen eine Sonderstellung und Exemptionen im Gerichtswesen etc. sich erstreiten (s. o. S. 69).

Zwischen der Diaspora und dem palästinensischen Judentum existiert hier nur ein Unterschied des Grades. Das Ceremonialgesetz begründet hier wie dort die Eigentümlichkeit des Judentums. Hier wie dort ist man sich dessen bewusst (Ps. Aristeas s. o.). Man betonte hier vielleicht etwas mehr die Moral; zu beständiger Auseinandersetzung mit der Aussenwelt gezwungen, stellte man in apologetischen und polemischen Schriften jene Seite des Gesetzes zurück, aber man gab sie keineswegs auf. Bildete die religiöse Ceremonie (nicht der Kult) doch gerade in der Diaspora das eigentliche Fundament des Judentums. — Wenn möglich scheint z. B. das Sabbatsgesetz in der Diaspora mit noch mehr Eifer innegehalten und verehrt zu sein als in Palaestina[1]). Selbst Philo, der aus allem Ceremonialwesen des Gesetzes mit Hülfe seiner von den Hellenen erborgten allegorischen Kunst den tieferen geistigen und moralischen Sinn zu erheben weiss, wendet sich doch mit einiger Erregtheit gegen diejenigen, welche den geistigen Sinn des Gesetzes aufsuchten, die Gesetze selbst und Gebräuche aber verachteten. Die äussere buchstäbliche Seite und der innere geistige Sinn gehören zusammen wie Leib und Seele. Zum vollendeten Glück gehöre, dass man weise nicht nur sei, sondern auch scheine. Daher müsse man die nationalen Sitten und Gebräuche hochachten (de migr. Abrah. § 86 f. M. I 449 f. u. ö. s. u. Abschnitt V, 1). Das ist freilich eine schwache Beweisführung, aus der wir ausserdem sehen, dass das Ceremonialgesetz für Philo innerlich nicht viel bedeutete. Aber stärker

1) Zahlreiche Zeugnisse dafür z. B.: Philo, vita Mosis II 4, M. II 137; III 27, M. II 166; de septenario 6 M. II 281; Fragment b. Euseb. Pr. Ev. VIII 7 12-13; Nicolaus von Damaskus b. Jos. A. XVI 43.

als die Theorie des Philo war eben die Praxis, der er sich hier bedingungslos unterwirft. Und ausserdem dürfen wir nicht vergessen, dass Philo mit nicht allzu zahlreichen Gesinnungsgenossen ungefähr schon an der Peripherie des für das Judentum erträglichen und möglichen auch in der Diaspora stand. Er ist sich in seiner Schriftstellerei des Gegensatzes zur Masse wohl bewusst. „Jenen aber tragen wir die heilige Lehre nicht vor, welche vom unheilbaren Uebel befangen sind, dem Stumpfsinn der Worte und der Kleinlichkeitskrämerei mit Namen, und den Gaukeleien der Sitte“ (de Cherubim M. I 146). Bliebe hier noch ein Zweifel übrig, so löst ihn uns das Urteil, das die umgebende Aussenwelt über das Judentum fällte. Immer wieder werden dieselben Dinge bei den hellenischen und römischen Bekämpfern dem Judentum vorgeworfen: Die Ausschliesslichkeit und der Fremdenhass, die Beschneidung, das Vermeiden unreiner Speisen, besonders des Schweinefleisches, die rigorose Sabbatfeier. Diese und ähnliche Merkmale waren es, an denen der Jude der Aussenwelt kenntlich blieb. Die Diaspora ist vom palästinensischen Judentum höchstens graduell verschieden (Schürer III 104—107).

Auf der andern Seite muss man sich klar machen, dass auch dem pharisäischen Judentum [1]) wenigstens dessen führenden Geistern eine innerliche Beziehung zu den einzelnen Forderungen des Ceremonialgesetzes längst verloren gegangen war. Der orthodoxe Pharisäismus hat im Grunde einen sehr rationalen, ja rationalistischen Charakter. Vor allem eigentlich zauberhaften, mysteriösen und sakramentalen, das ringsum in den Religionen der Völker üppig aufwucherte, hat das officielle Judentum immer bis zu einem gewissen Grade eine starke Abneigung bewahrt. Innerlich durchdrungen und mit einem bestimmten Empfindungsgehalt erfüllt wurde das Ceremonialgesetz nicht. Vielmehr treten auch hier die zahllosen Vorschriften unter zwei oberste einfache Gesichtspunkte, die im letzten Grunde identisch sind. Einmal begründete, wie wir schon sahen, das Ceremonialgesetz die Besonderheit des Judentums, und zweitens ist es einfach als Gesetz des in seinem Willen unerforschlichen Gottes an-

1) Unterschiede sind übrigens auch hier zwischen Jerusalem und seiner näheren Umgebung und den ferneren Gegenden in Palästina. In Galiläa wird sich im Ganzen die Frömmigkeit viel einfacher und schlichter gehalten haben. Jochanan ben Zakkai klagt bitter über die Zustände in Galiläa. Jer. Talm. Schabbath XVI. Schlatter, Jochanan b. Z. 14 f. Dafür sah man auf das Volk der Galiläer von Seiten des Pharisäismus mit Verachtung herab.

zusehen. Die ceremoniellen Vorschriften sind Gebote Gottes. Das Halten dieser Gebote tritt einfach unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsübung. Der Inhalt der Bestimmungen ist dabei gleichgültig, es kommt auf die Form, die Unterwerfung an [1]). Mit aller Bestimmtheit hat das Jochanan ben Zakkai, wie bereits erwähnt wurde, ausgesprochen: „Weder macht der Tote unrein, noch macht das Wasser rein, sondern der Heilige . . . . hat gesagt: Ein Gesetz habe ich festgesetzt, einen Entscheid getroffen. Du bist nicht ermächtigt, meinen Entscheid zu übertreten, der geschrieben ist, dies ist die Satzung meines Gesetzes" [2]).

Der Standpunkt Philos und der Jochanans sind freilich um eine starke Nuance verschieden. Philo beugt sich unter die äusseren Vorschriften des Gesetzes um seines von ihm klar erkannten moralischen und religiösen Kernes willen, für den palästinensischen Rabbinismus ist das ganze Gesetz unterschiedslos der heilige Wille Gottes. Aber welch eine enge Gemeinsamkeit ist doch wiederum zwischen diesen äussersten Polen der jüdischen Kirche vorhanden.

V. Gesetz und Moral. Es darf aber hierbei nicht übersehen werden, dass das Gesetz auch die Moral für den Juden mitumfasst. Zu Sirachs Zeit war Gesetz und Moral noch identisch. Seit der Makkabäerzeit beginnt die Ceremonie und Observanz die Moral zu überwuchern. Aber die Strömungen gehen wenigstens lange Zeit noch in gleicher Stärke neben einander. Das Buch Sirach und die Proverbien, die späteren Moralpsalmen werden nicht vergessen und wirken weiter. Das Gesetz ist zugleich Chokma, ethische Weisheit. Die in ihrem Grundbestand wahrscheinlich aus der Makkabäerzeit stammenden Testamente der Patriarchen enthalten vorwiegend Weisheitslehre, ethische Regeln und Ermahnungen. Levi 13 sind Weisheit

---

1) Religion ist ὑπακοή. Paulus redet nach seiner Bekehrung gerne von ὑπακοή πίστεως. Rö. 1 5 (616). 15 18. 16 19. 26 (II. Ko. 10 5. Rö. 5 19).

2) Schlatter 42. Numeri R. c. 19; Pesikta R. Kah. 40a. Nach Sifra zu Lev. 18 4 und Joma 67b unterschieden die Rabbinen in der Auslegung von Lev. 18 4 zwischen den „Rechten" (משפטי) und Satzungen (חקותי). Von letzteren heisst es: „Und meine Satzungen — damit sind solche Satzungen gemeint, gegen welche der Satan und die Völker der Welt Einspruch erheben (Essen von Schweinefleisch, Leviratsehe, Reinigung der Aussätzigen, der Sündenbock des Versöhnungstages u. a.). Solltest du vielleicht denken dass es eitle Dinge seien, so heisst es: ich bin der Ewige, d. h. ich der Ewige habe sie festgesetzt. So bist du nicht ermächtigt, darüber nachzudenken". Wünsche I 374, Bacher I 42.

und Gesetz noch Korrelatbegriffe [1]). Das Tobitbuch zeigt neben der starken Betonung der ceremoniellen Korrektheit Tobits eine starke ethische Haltung, wenn auch bereits die sittliche Anschauung eine recht enge und kleinliche geworden ist. Derjenige Traktat der Mischna, der am meisten nachweisbar in die älteste Zeit zurückgehende Ueberlieferung bewahrt, die Pirke Aboth, enthält auch am meisten Moral.

Es ist hier nicht der Ort, die jüdische Moral in ihren einzelnen Zügen zur Darstellung zu bringen, aber die Frage muss hier erhoben werden, wie weit der Charakter der Moral durch deren Zusammenhang mit dem Gesetz bedingt ist. Wir könnten diese Frage auch die nach dem kirchlichen Charakter der jüdischen Ethik nennen.

In erster Linie ist der Partikularismus, die durchgehend nationale resp. kirchliche Beschränktheit der jüdischen Ethik, hervorzuheben. Der „humane" Charakter der gleichzeitigen hellenistischen (stoischen) Ethik liegt ihr durchaus fern. Niemals ist dieser Charakter der jüdischen Ethik ganz aufgehoben und durchbrochen. Selbst bei Jesus Sirach zeigt er sich hier und da in schärfster Form. 12 6: „Auch Gott hasst die Bösen und an den Gottlosen nimmt er Rache. Gieb dem Guten und verweigere es dem Bösen, erfrische den Bescheidenen und gieb nicht dem Frechen" [2]). Unter dem Motto: „Jedes Wesen liebt seine Gattung, und jeder Mensch den, der ihm gleicht" (13 15), wird zwischen dem Hochmütigen und dem Demütigen, dem Reichen und dem Armen ein Gegensatz wie zwischen Lamm und Wolf statuiert. Ebenso ist das Wort 18 13 zu verstehen: „Das Erbarmen des Menschen hat auf seinen Mitmenschen Bezug, das Erbarmen des Herrn geht auf das ganze Menschengeschlecht". In gleicher Weise empfiehlt das Tobit-Buch nur die Liebe zu den gleichgesinnten Volksgenossen: 4 13 „Kind liebe deine Brüder und wende dich nicht hochmütigen Herzens ab von Deinen Brüdern und von den Söhnen und Töchtern Deines Volkes". 4 17 „Spende reichlich Deine Speise beim Begräbnis (?) des Gerechten; aber gieb nicht den Sündern".

Wenn diese partikularistische Verengung schon vor dem eigentlichen Beginn unsrer Periode zu konstatieren ist, so wird von vornherein anzunehmen sein, dass sich dieselbe im Lauf der folgenden Jahrhunderte ganz erheblich verstärkt hat. Es ist hier fast überflüssig, Beweise zusammenzutragen. Für den Durchschnitt der jü-

1) Das tritt besonders in der aramäischen Ueberlieferung dieses Stückes hervor.

2) J. Sir. 17 14 „er gab ihnen Gebote, wie ein jeder sich gegen seinen Nächsten verhalten solle", ist darnach zu beurteilen.

dischen Frommen in dem folgenden Zeitalter versteht es sich ganz von selbst, dass der Kanon der Ethik im grossen und ganzen nur für den Volksgenossen gilt. Bemerkenswert ist nur, dass sich der Zug zur Verengung mehr und mehr auch gegenüber den eigenen Volksgenossen bemerkbar macht. Der erbitterte Gegensatz zwischen den einzelnen Klassen desselben Volkes ist ja bereits in der Psalmen-Litteratur und bei Jesus Sirach vorhanden. Später durchzieht und beherrscht der Gegensatz zwischen Gottlosen und Frommen, Gewalthabern und Demütigen, Reichen und Armen die gesammte jüdische Apokalyptik. Das Urteil des jüdischen Volkes über die Sünder und Zöllner, wie wir es aus den Evangelien kennen lernen, der Widerspruch, den Jesu Verhalten gegenüber diesen Volksklassen beim frommen Volk hervorrief, die Sätze der Mischna über das Verhalten der Frommen (der Peruschim) zum Am-Haarez (Schürer II 387 f.), das Verhalten der Juden gegenüber den Samaritanern, das alles sind Beweise genug für den kirchlichen Charakter der jüdischen Ethik. Die Frage der jüdischen Schriftgelehrten, wer ist mein Nächster, war in der That ganz ernsthaft gemeint, und Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter war eine Antwort auf diese Frage. Und das Wort, mit dem Jesus die jüdische Ethik zusammenfassend charakterisiert: „Du sollst Deinen Nächsten lieben und Deinen Feind hassen", ist zwar sehr scharf pointiert, aber doch nicht ungerecht. Wir müssen uns nur klar werden, dass dieser selbe Vorwurf bis zu einem gewissen Grade alle specifisch kirchliche Ethik trifft, dass z. B. das Johannesevangelium und die Briefe des Johannes in der Beschränkung der Liebe auf die Kinder Gottes, in dem Hass gegen die Juden und Häretiker eine kirchliche Verengung aufweist, die nur graduell von der Ethik der jüdischen Kirche sich unterscheidet.

Freilich sind auch Unterströmungen gegenüber dieser Stimmung vorhanden [1]). In der Praxis wenigstens scheint Hillel in weitgehendem Maasse eine mildere und annähernd humane Ethik vertreten zu haben. Man darf hier wohl die Regel aufstellen, dass soweit und so energisch der Missionstrieb im Judentum vorhanden war, so sehr der partikularistische Charakter der jüdischen Ethik durchbrochen wird. Die Propaganda hebt das Judentum über den Partikularismus hinaus. Aber dieser Partikularismus wird freilich nirgends aufgehoben, sondern gleichsam nur suspendiert. Das Interesse und unbedingte Wohlwollen des Menschen am Menschen kennt das

1) Bertholet 319 ff.

Judentum dennoch nicht. Der Nichtjude kann für den Juden nur soweit Interesse gewinnen, als Aussicht bei ihm vorhanden ist, dass er Jude werden könnte. Das rein menschliche Interesse an den Sündern und Zöllnern, das Jesus zeigt, ist hier nirgends vorhanden. Weiter reicht auch das schöne Wort Hillels: „Liebe die Geschöpfe und leite sie zum Gesetz" nicht (Pirke Aboth 1 13). Wenn vielfach gerade in rabbinischen Kreisen Sanftmut, Freundlichkeit, Milde, ein gesellschaftlich zuvorkommendes Verhalten[1]), der freundliche Gruss etc. gerade gegenüber den Aussenstehenden empfohlen wird, so ist hier der propagandistische Zweck dieser ethischen Vorschriften ganz deutlich. Auf eine tiefere ethische Haltung gegenüber den Aussenstehenden erlauben sie keinen Schluss.

Einen sehr andern Charakter zeigt allerdings auf den ersten Blick die Moral-Litteretur des Diasporajudentums. Philo ist so ziemlich frei von allem ethischen Partikularismus; seine ethischen Aeusserungen tragen, wenn man etwa von seinen polemischen Schriften, vor allen der mit echt jüdischem Fanatismus geschriebenen Streitschrift gegen Flaccus absieht, den humanen Charakter hellenischer Philosophie. Dasselbe gilt von Ps. Aristeas, dem vierten Makkabäerbuch, Ps. Phokylides, auch von den Ausführungen des Josephus. Ueberall herrscht hier das deutliche Bestreben, das specifisch jüdische zurücktreten zu lassen, dass allgemeine in den Vordergrund zu rücken. Auf ausgesprochen humane Vorschriften beginnt man Wert zu legen[2]).

Immerhin muss man sich hüten, nach den hier erwähnten Zeugnissen sich den ethischen Durchschnittscharakter des Diasporajudentums zu konstruieren. Man darf einerseits nicht vergessen, dass Philo und Josephus weit über den Durchschnitt des Judentums hinüberragende Persönlichkeiten waren, die wahrscheinlich keinen

1) Schammai: „Nimm jedermann beständig mit der Miene freundlichen Gesichtes auf". Pirke Aboth I 16. Was wir vom Verhalten Schammais wissen, warnt uns, solchen allgemeinen Worten eine zu grosse Tragweite beizulegen. Mehr fällt auch hier das persönliche Beispiel Hillels ins Gewicht. Beispiele aus Hillels Schule, Bertholet 321.

2) Vgl. z. B. die Vorschriften in Philos Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 6): μὴ πυρὸς δειηθέντι φθονεῖν· μὴ νάματα ὑδάτων ἀποκλείειν· ἀλλὰ καὶ πτωχοῖς καὶ πηροῖς τροφὴν ἐρανίζουσι πρὸς τὸν θεὸν εὐαγῶς ἀνέχειν. Wiederholt ist die Vorschrift Josephus c. Ap. II 211: πᾶσι παρέχειν τοῖς δεομένοις πῦρ, ὕδωρ, τροφήν, ὁδοὺς φράζειν, ἄταφον μὴ περιορᾶν, ἐπιεικεῖς δὲ καὶ τὰ πρὸς τοὺς πολεμίους κριθέντας εἶναι. Zu den Pflichten gegen die Toten: Ps. Phokylides V. 99—115. Vgl. V. 22. Offenbar wirken hier gerade human-philanthropische Grundsätze hellenischer Ethik nach.

sehr breiten und tiefgehenden Einfluss gehabt haben. War Philo auch bei seinen Volksgenossen als ein auch bei den Hellenen angesehener Gelehrter, der doch seinem Volke treu geblieben war, hochgeschätzt, so wird sein geistiger Einfluss doch nicht sehr weit über den engen Kreis seiner Schule hinausgegangen sein. Der „Verräter" Josephus aber ist sicher ein einsamer Mann unter seinen Volksgenossen gewesen. Andrerseits hat man sich zu vergegenwärtigen, dass die übrigen genannten Schriften ausgesprochen apologetische Tendenz tragen. So wird man keinen allzu grossen Gegensatz zwischen palästinensischem und Diasporajudentum annehmen dürfen. Bei dem Durchschnitt und der Masse dieses Judentums ist sicher der inhumane Charakter der jüdischen Moral der vorherrschende geblieben, und diese Exklusivität (ἀμιξία) hat sich seit dem augusteischen Zeitalter nur mehr und mehr gesteigert. Wir haben dafür ein bestimmtes Zeugnis in dem immer einstimmiger werdenden Urteil griechischer und römischer Schriftsteller über den inhumanen, barbarischen Charakter des Judenvolkes.

Und diese Urteile beginnen bei alexandrinischen Schriftstellern bereits mit dem Beginn des ersten vorchristlichen Jahrhunderts, auch bei den römischen Litteraten zeigt sich der Antisemitismus bereits lange vor dem letzten grossen Kampf des Judentums und der Römerherrschaft (s. o. S. 76 f.). Allein aus Racenhass sind diese Urteile nicht hervorgegangen, bestimmte Veranlassung zu jener herben und feindseligen Beurteilung muss das Judentum in seiner Masse gegeben haben. Es waren also mindestens zwei Tendenzen in dieser Beziehung in ihm vorhanden, von denen die eine mehr und mehr die Oberhand gewann.

Durch den engen Zusammenhang mit dem Gesetz ist der jüdischen Moral ferner der Ckarakter der Uneinheitlichkeit und kleinlichen Kasuistik aufgeprägt. Rituelle, kultische, rechtliche, moralische Vorschriften, wichtiges und unwichtiges, grösstes und kleinstes liegt in wirrem Durcheinander. Auch das wertvollste und beste tritt nur gelegentlich, gleichsam zufällig auf. Das Judentum kennt so manche höhere und feinere Forderung ethischer Kultur, aber es kennt noch so vieles andere daneben. Die Wertunterschiede gehen verloren. Der Zufall herrscht, eine einheitliche ethische Lebenshaltung wird nicht erreicht. Das zeigt sich überall schon im äusseren Stil der speciell ethischen Schriften, wie er bereits in den Proverbien und dem Siraciden ausgebildet vorliegt. Der Gedanke gleitet willkürlich von einem Thema zum andern. Im mechanischen Zahlenspiel werden etwa mit

der Einleitung „an drei Dingen habe ich Gefallen“ „neunerlei unvermutetes preise ich“ Sir. 25 1. 7 u. ö. die heterogensten Dinge zusammengebracht.

Allerdings sind auch bei diesem Urteil gewisse Einschränkungen zu machen, selbst auf dem Boden des palästinensischen Judentums. Man darf sich ein Bild von der ethischen Haltung des Pharisäismus doch nicht nur nach der Polemik Jesu gegen ihn machen. Jesus bekämpft die durchschnittliche Moral des Pharisäismus und seine Grundtendenz. Sein scharfes Wort, dass der Pharisäismus Münze, Dill und Kümmel zehnte und Recht, Barmherzigkeit und Treue vergesse, hat in dieser Schärfe nicht für alle seine Gültigkeit. Was wir von Hillel, Gamaliel dem Lehrer des Paulus, Jochanan ben Zakkai, Gamaliel II. und so manchem andern Rabbinen aus der Ueberlieferung wissen, berechtigt zu dem Urteil, dass in diesen Persönlichkeiten immerhin noch eine starke ethische Energie und Lebenshaltung vorhanden war. Unter der ungeheuren Last des Gesetzes, die sie trugen, ist ihre Persönlichkeit nicht ganz erstickt, in den Spitzfindigkeiten ihrer Gelehrsamkeit sind sie nicht ganz untergegangen. So manche Aeusserungen eines innerlichen, ernsten Sinnes und offener Lebensklugheit, auch manches freiere und weitere Wort ist von ihnen bewahrt. Trotz aller Zersplitterung und Vereinzelung suchte man wenigstens hier und da zusammenzufassen. Ein Schriftgelehrter tritt mit der Frage nach dem höchsten Gebot an Jesus heran. Dem Heiden, der von Hillel die Quintessenz des Gesetzes zu hören verlangte, wusste dieser sogleich zu antworten: „Was Du nicht willst, dass Dir geschehe, das füge auch keinem andern zu“ [1]). Akiba fasste das Gesetz in den Spruch „Liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ zusammen. (Siphra z. Lev. 19 18 Bacher I 7, 285). Auch blieb es in den Kreisen Hillels nicht ganz vergessen, dass es beim ethischen Handeln auf ein Ganzes, auf die Gesinnung und nicht auf die einzelne That ankomme [2]). R. Eliezer

1) Schabbath 31a. Diese Zusammenfassung des Gesetzes war wie es scheint weit verbreitet. Sie findet sich, doch wohl schon lange vor Hillel, im Tobit-Buch (4 15). Philo (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 6) hat den Spruch in der Form: ἃ τις παθεῖν ἐχθαίρει, μὴ ποιεῖν αὐτόν. Ferner sind zu vergleichen die Sittensprüche Menanders bei Land, Anecdota Syriaca I 160, Jerus. Targum zu Lev. 19 18, die vielleicht jüdische Grundschrift der Διδαχή 1 2, endlich die sogenannte abendländische Ueberlieferung des Aposteldekrets (Apg. 15 20 nach D. sah. Iren. vgl. 15 29).

2) Das wird unter anderm in den Testamenten betont. Benj. 3 „Euer Sinn soll auf das Gute gerichtet sein“. Vgl. Benj. 5. Gad 5 „Der Gerechte und Demütige scheut sich Unrecht zu thun . . . . vor dem eignen Herzen“.

(um 100) wird von seinen Schülern auf dem Totenbette gebeten: „Meister lehre uns die Wege des Lebens, damit wir durch sie des Lebens der zukünftigen Welt gewürdigt werden“ (Berachoth 28b. Wünsche I 45). Die „Rabbinen in Jabne“ sollen gesagt haben: „Einer der viel leistet und einer der wenig leistet — wenn nur sein Herz zum Himmel gerichtet ist“. Berach. 17a. Wünsche I 39. Ja es fehlt nicht ganz an Aussprüchen, in welchen sich dies Bewusstsein, dass es sich in Religion und Moral um ein einheitliches Ganze und einen lebendigen Zweck handle, kritisch gegen die Kasuistik des Ceremonialgesetzes wendet. Von Simeon ben Menasja (2. Jahrh.) wird das Wort überliefert: Der Sabbat ist euch überwiesen, aber ihr nicht dem Sabbat. (Mechilta Ki-tissa c. 1. Ugolini XIV 575. Hamburger II 406. Derenbourg I 144). Auch Lehrer wie Eleazar ben Asarja, Ismael, Akiba lehrten, dass man, um ein gefährdetes Menschenleben zu retten, den Sabbat brechen dürfe, ja dass die Not (die Sorge für das Leben) vielfach das Gesetz aufhebe. Freilich verwickelte man sich hierbei von neuem in eine gefährliche Kasuistik (vgl. Mechilta l. c. Joma 85 a. b. Goldschmidt II 1017 f. Schabbath 132a. Goldschmidt I 644 ff. Siphra zu Lev. 18 5. Bacher I 238. 260).

Aber immerhin bekommen wir bei allen diesen Aesserungen den Eindruck des mehr Zufälligen und Gelegentlichen. Vorübergehend blitzt hier und da eine solche hellere Erkenntnis auf, ohne dass die weiteren Konsequenzen gezogen würden. Jene freieren Aeusserungen erscheinen oft schon im nächsten Augenblick als vergessen. Die Grundtendenz, in welcher sich die Moral des Pharisäismus bewegte, ist dennoch von Jesus richtig gezeichnet.

Ein dritter Grundzug der jüdischen Ethik ist ebenfalls in diesem Zusammenhang zu nennen: ihr vorwiegend negativer Charakter. Das „Gesetz“ hat wie jedes Rechtsgesetz im wesentlichen verbietenden, einschränkenden Charakter. Dieser überträgt sich nun auch auf die mit ihm so eng zusammenhängende Moral des Judentums. Sie sagt dem Frommen wesentlich, was er nicht thun soll. Es ist ausserordentlich charakteristisch, dass die so oft wiederkehrende Zusammenfassung der jüdischen Ethik die negative Form hat: „Was Du nicht willst, dass man Dir thue, thue auch keinem andern“, — während

---

Von Jochanan ben Zakkai wird berichtet, dass er seine Schüler gefragt habe: „Saget mir doch, welches ist der beste Weg, den der Mensch wählen soll?“ — und dass er die Antwort des Eleazar „ein gutes Herz“ allen übrigen vorgezogen habe. Pirke Aboth II 12. Vgl. noch Ps. Arist. § 133 u. 189.

wir in der Bergpredigt der weit darüber sich erhebenden positiven Form begegnen: „Was Du willst, dass Dir geschieht, das thue auch dem andern". Mt. 7 12. Lk. 6 31. Aber auch sonst begegnen wir in den jüdischen Moralvorschriften vorwiegend der negativen Form. Der jüdische Fromme soll nicht zürnen, nicht hassen, nicht wiedervergelten, nicht lügen, nicht verläumden. nicht kränken und beleidigen, nicht unbesonnen im Handeln, nicht voreilig mit der Zunge sein, die Unkeuschheit und Unreinheit meiden. Die passiven Tugenden der Geduld, Demut, der Friedfertigkeit und Gelassenheit, des Unrechtduldens werden vor allem gepriesen. Es fehlt der jüdischen Ethik der heroische Charakter, der Elan, der bergeversetzende Mut.

Und mit der „kirchlichen" Haltung der jüdischen Ethik hängt es endlich auch zusammen, wenn ihr eine bestimmte Gefahr überall sehr nahe liegt: die des Mangels an Wahrhaftigkeit Keine andre Untugend des jüdischen Volkes und speciell seiner frommen Kreise hat Jesus so scharf und grimmig bekämpft, wie die Unwahrhaftigkeit, die Heuchelei und das Scheinwesen. Auch hier würden wir den Führern der Frommen, einem Hillel und Gamaliel, einem Jochanan sicher Unrecht thun, wenn wir jenes Urteil Jesu schlankweg auf sie anwenden wollten. Aber auch hier trifft die Polemik den Durchschnitt und die Tendenz. Wenn in allem sittlichen Handeln der Einzelne seinen Blick ständig einerseits auf den Kreis der Frommen, deren Anerkennung er bedarf, andrerseits auf den Kreis der Nichtzugehörigen gerichtet hält, deren sittlicher und religiöser Zustand ihm als Folie dient, müssen sich jene Missstände und Gefahren einstellen. Die Ethik des Pharisäismus ist eine Ethik der Korrektheit und der guten Gesellschaft[1]). —

Auch in ihrer konkreten Ausgestaltung ist die jüdische Ethik durch ihren synagogal gesetzlichen Grundcharakter wenigstens hinsichtlich eines wesentlichen Punktes bestimmt. Als das Wesentlichste, und die Quintessenz alles Guthandelns gilt ihr die Mildthätigkeit im weitesten Sinn, speciell das Almosengeben. Hier ist ein Grundzug

1) Bemerkenswert ist in der That, wie wenig in den ethischen Schriften und Aeusserungen des Judentums der Nachdruck auf die Tugend der Wahrhaftigkeit gelegt wird. Hier wird nur ein bestimmter Ausschnitt von Pflichten gefordert. Die Wahrhaftigkeit wird verlangt, soweit sie direkt rechtlichen und socialen Wert besitz. Man soll vor Gericht nicht falsches Zeugnis ablegen, seinen Nächsten nicht durch Verläumdung schädigen etc. — Die Mahnung zur Wahrhaftigkeit im weiteren Sinn wird übrigens sehr oft in den Testamenten eingeschärft. Dan. 4. 5. 6. Gad 5. Iss. 7. Vgl. II. Hen. 42 12 (Rec. B).

aller speciell kirchlichen Ethik gegeben. Die Ausübung der Mildthätigkeit und des Wohlthuns ist ein Stück des kirchlichen Organismus. Die Macht der Kirche ruht zum Teil auf der organisierten Wohlthätigkeit. Durch diese wird sie die Patronin der armen und untersten Schichten des Volkes. Was der Staat und das nationale Leben nicht leisten, das kann die Kirche.

So spielen die Vorschriften der Wohlthätigkeit und des Almosengebens eine grosse Rolle in der ebenfalls bis zu einem gewissen Grade sich zur Kirche entwickelnden eranischen Religion. Der dritte Satz der Ahuna-Vairya (einer den persischen Glauben kurz zusammenfassenden Gebetsformel) lautet (falls Darmesteters allerdings von Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum übers. v. Gehrich II 1. 186, bestrittene Uebersetzung richtig ist): „Das Reich des Ahura (bekommt man) wenn man den Armen Schutz gewährt". Das Gebot der Armensteuer ist für den Islam einer der Grundpfeiler des Glaubens. Von der Wertlegung auf die Armenpflege in der christlichen Kirche brauchen wir nicht zu reden.

So wird auch im Judentum Armenpflege, Almosengeben ein Grundpfeiler religiös sittlichen Lebens. Schon der Siracide hebt aufs stärkste den Wert der Wohlthätigkeit heraus. In dem ersten Abschnitt seines Werkes, in dem er die Grundpflichten des sittlichen Lebens zusammenstellt, folgt auf die Mahnung zur Geduld, zur Elternliebe, zur Demut und Bescheidenheit die Mahnung zur Wohlthätigkeit 3 30 ff.—4 10. Schon hier heisst es: „Brennendes Feuer löscht das Wasser aus und die Mildthätigkeit (צְדָקָה, ἐλεημοσύνη) sühnt Sünden" (3 30). Und dem Mildthätigen wird verheissen „Dann wird Gott Dich Sohn nennen und wird Dir gnädig sein und Dich aus der Grube erretten". 4 10. Vgl. 7 10. 32 (12 3). 16 14 (H.) 17 22. 31 (34) 11. 35 (32) 3. 40 24. Im Centrum der sittlichen Gedankenwelt des Tobitbuches steht ebenfalls die Wohlthätigkeit. Von ihr handeln etwa die Hälfte aller Ermahnungen, die der alte Tobit seinem Sohn mit auf den Weg giebt. 4 3-19. ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης, heisst es in der Mahnrede des Engels (12 8 Cod. B). Wohlthätigkeit Almosengeben (צְדָקָה) tritt hier in charakteristischer Weise neben die andern Grundpfeiler des jüdischen kirchlichen Lebens, Gebet und Fasten (s. u.). Vgl. Tob. 2 14. 14 9 (א). 14 11 (B) und Da. LXX 4 24. In den Testamenten der Patriarchen ist Sebulon ein Typus der Barmherzigkeit und Mildthätigkeit „Von meiner Jagdbeute gab ich jedem fremden Menschen aus Mitleid" (c. 6). Er stiehlt in Till Eulenspiegels Art ein Gewand aus dem Hause seines Vaters, um es dem Notleidenden zu geben (c. 7). Auch Mt. 6 1 ff. tritt die δικαιοσύνη (= ἐλεημοσύνη s. die Hndschr.) wiederum in der engsten Verbindung mit Beten und Fasten auf. — Und die Wertschätzung der Wohlthätigkeit steigt im Laufe der Zeit immer höher. Wohlthätig sein das heisst in die himmlischen Scheuern sammeln, d. h. sich Schätze im Himmel

erwerben. Statt vieler Beispiele setze ich noch den Preis der Wohlthätigkeit hierher, der im Talmud im Namen des Monobazus des Königs von Adiabene überliefert ist. „Meine Väter haben Schätze hier unten gesammelt, ich aber sammle Schätze oben. Meine Väter haben gesammelt an einem Ort, wo die Hand schalten kann, ich aber habe gesammelt an einem Ort, wo die Hand nicht schalten kann. Meine Väter haben etwas gesammelt, was keine Früchte trägt, ich aber habe etwas gesammelt, was Früchte trägt. Meine Väter haben Schätze des Mammons gesammelt, ich aber habe Seelenschätze gesammelt. Meine Väter haben für andre gesammelt, ich aber habe für mich selbst gesammelt, meine Väter haben gesammelt für diese Welt, ich aber habe für jene Welt gesammelt" (Baba Bathra 11a. Wünsche II 2, 134). Nach R. Akiba errettet Wohlthätigkeit von Höllenstrafen (Baba Bathra 10a. Bacher I 295).

Kapitel III. Der Kanon.

Ein Hauptmerkmal einer Religion, die sich zur Kirche entwickelt, ist die Entstehung einer Sammlung heiliger Schriften. Eine Religion, die sich mehr und mehr vom nationalen Zusammenhang löst, findet ein neues geistiges Centrum in einer Sammlung heiliger Schriften, die von der ganzen Masse der Profanschriften abgesondert, in sich die Summe aller für den Gläubigen notwendigen Anschauungen und Ueberzeugungen enthalten, so dass diese aus ihnen jeder Zeit und von jedermann wie von neuem entnommen werden können. Konfucianismus und Buddhismus, die Religion Zaratustras, das Christentum, der Islam haben wie das Judentum einen solchen Kanon hervorgebracht. Der Kanon heiliger Schriften erscheint als notwendiges Korrelat der Kirche.

Die allmähliche Bildung des jüdischen Kanons hat freilich schon in der vorigen Periode des Judentums begonnen, vollendet aber hat sie sich erst in der unsrigen [1]).

Der Grundstock des Kanons ist bereits in der vormakkabäischen Zeit vorhanden. Das Fundament desselben, der Pentateuch, wird im Jahrhun-

1) Vgl. namentlich H. Stracks Artikel „Kanon" in Herzogs R.E.[3] Bd. 9. Buhl, Kanon u. Text d. alten Testaments 1891. G. Wildeboer, Het Ontstan van den Kanon des ouden verbonds[2]. Groningen 1900 (übersetzt 1891). K. Budde, Kanon d. alten Testaments. Giessen 1900. W. Robertson Smith, d. alte Testament, s. Entstehung u. Ueberlieferung. Uebers. v. Rothstein 1894. S. 137—174. Schürer II 305—311. (Vgl. hier die Litter. 305. Anm. 1.) Weber[2] 80—125.

dert nach Esra und Nehemia der heilige Gesetzeskodex der Juden. Er ist im jüdischen Bewusstsein immer der Hauptbestand des Kanons, „die Offenbarung", „die Thora" κατ' ἐξοχήν geblieben. — Alle übrige Schrift gilt dem gegenüber auch wieder als Kabbala, Ueberlieferung. Weber 81, Schürer II 311. In den Zustand der Schriftensammlung um 200 lässt uns Jesus Sirach in seinem wertvollen Ueberblick der israelitischen Geschichte c. 44—49 schauen (vgl. noch II. Mk. 2 13). Der Siracide erwähnt sichtlich mit besondrem Nachdruck (vgl. 48 22. 49 7. 8. 9. 10. 13) die heiligen Männer der Vergangenheit, welche der folgenden Zeit ihre Schriften hinterlassen haben. Diese Schriften müssen also schon für ihn eine besondre Bedeutung gehabt haben und er kennt bereits die überwiegende Mehrzahl der Schriften unsres alttestamentlichen Kanons (s. o. S. 5 ff). Man kann trotzdem in dieser Zeit von einem eigentlichen Kanon heiliger Schrift noch nicht reden. Denn ihm fehlt noch das eigentliche Merkmal des Kanons, die Abgeschlossenheit. Jedenfalls sind eine Reihe von Schriften sicher erst in späterer Zeit hinzu gekommen (s. o.). War die Schriftsammlung damals noch nicht abgeschlossen, so muss sich immerhin schon in dieser Zeit die Idee eines Unterschiede zwischen heiligen und profanen Schriften gebildet haben. Man nahm zwar neue Schriften in den Kanon auf, aber man nahm nicht alles mehr in diesen hinein. Es scheint als wenn man von heiligen Schriften einen ehrwürdigen Verfassernamen und ein höheres Alter forderte. So kam Jesus Sirach nicht mehr in den Kanon, Proverbien, Hoheslied und Prediger wären nicht in den Kanon gekommen, wenn sie nicht durch den Namen Salomos gedeckt gewesen wären. Daniel galt als ein Buch aus dem Exil, Esther war wenigstens einigermassen durch den Schein eines höheren Alters gedeckt und hatte von vornherein eine Stellung im Gottesdienst. Die späteren Psalmen wurden in eine schon vorhandene Sammlung eingerückt. Die Chronik kam als Anhang zu Nehemia (Esra) hinzu. —

Den Kanon in ungefähr abgeschlossenem Zustand zeigt uns dann der von dem Enkel des Sirach im Jahr 132 geschriebene Prolog zu der Uebersetzung des Werkes seines Grossvaters. Hier haben wir bereits auch die später die palästinensische Tradition beherrschende Einteilung des Kanons: „Das Gesetz, die Propheten und die andern, welche ihnen nachgefolgt sind", oder „Gesetz, Propheten und die andern Bücher der Vorfahren" oder „Gesetz, Weissagungen und die übrigen Schriften". Allerdings scheint die hier angedeutete dritte Klasse von heiligen Schriften (die K'tubim oder Hagiographen) noch längere Zeit nicht in den eigentlichen Rang von heiligen Schriften aufgerückt zu sein. Im neuen Testament heisst es noch ständig entweder nur νόμος oder νόμος καὶ προφῆται: Mt. 5 17. 7 12. 11 13. 22 40. Lk. 16 16. 29. 31. 24 27 (über 24 44 s. u.). Joh 1 45. Apg. 13 15. 24 14. Rö. 3 21.

Dass der Kanon hinsichtlich dieses dritten Teiles auch später nicht fest abgeschlossen war, beweisen auch die vielen Nachrichten der späteren jüdischen Tradition über Streitigkeiten in betreff einzelner Schriften hinsichtlich ihrer Zugehörigkeit zum Kanon. Von den Hagiographen sind durch solche spätere Zweifel Sprüche, Hoheslied, Prediger, Esther betroffen. Namentlich bei den letzten drei machen die auftauchenden Zweifel den Rabbinen

nur Ehre. Ihre Einreihung in den Kanon war entschieden ein Missgriff. — Die wertvollste Notiz aus jener späteren Ueberlieferung ist Mischna Edujoth V 3 (Ueberlieferung Ismaels um 100). Danach soll zwischen den Schulen Schammais und Hillels über Koheleth noch Streit gewesen sein. Letztere entschied für, erstere gegen die Kanonicität Kohelethe. Nach dem Zusammenhang, in welchem diese Notiz steht, scheint sich zu ergeben, dass Koheleth der einzige Streitpunkt zwischen den beiden bedeutendsten Schulen zu Jesu Zeit war. In den Gelehrtenschulen war damals also ein hohes Maass von Einstimmigkeit über den Kanon erreicht. Schabbath 30 (Wildeboer 65) wird berichtet, dass schliesslich die Weisen Koheleth nur wegen seines Anfanges und Schlusses aufgenommen hätten, eine Notiz, die uns über den Zweck des Zusatzes am Schluss des Buches aufklärt. Merkwürdig ist, dass unter den prophetischen Schriften sogar Ezechiels Kanonicität später noch angefochten wurde. Die Zweifel entstanden vielleicht infolge der Widersprüche zwischen Ezechiel und der Gesetzgebung des Pentateuchs. Vielleicht hatte man auch Bedenken gegen die an Ezechiel 1 ff. sich anschliessenden mystischen Spekulationen. R. Chananja ben Chiskia (nach Wildeboer 68), ein Zeitgenosse etwa Gamaliels I., soll damals die Zweifel beseitigt haben (Schabbath 13b. Chagiga 13a). Die Zweifel gegen Jona hängen vielleicht mit der universalistischen Tendenz dieses Buches zusammen. Die Hauptstellen, an denen die Zweifel der Rabbinen über die einzelnen Schriften gebucht sind, sind Jadajim III 5, Edujoth V 3, Megilla 7a. — Die übrigen s. bei Wildeboer 62—72, Weber[2] 83, Schürer II 309 f.

So fixierte sich der Kanon im Laufe des ersten christlichen Jahrhunderts. Am Schlusse desselben hatte sich auch eine bestimmte Zählung von 22 resp. 24 Büchern herausgebildet. Die erstere, bei der man wahrscheinlich Ruth zu Richter und Klagelieder zu Jeremia schlug, vertritt Josephus Ap. I 38—40, die letztere IV. Esra 14_{44}, da die 94 Bücher, die Esra hier schreibt, in 70 (Geheimschriften) + 24 (kanonische Schriften) zerfallen [1]).

Zwischen dem Kanon des palästinensischen und des alexandrinischen Judentums existierte wie es scheint in der ganzen uns interessierenden Epoche kaum ein Unterschied. Die alexandrinische Uebersetzung entstand im grossen und ganzen im Laufe des zweiten Jahr-

1) Es scheint, als wenn die Zählung von 24 Büchern die palästinensische Ueberlieferung repräsentiert, und die Zählung von 22 die alexandrinische. Wenn Josephus 22 Bücher zählt, so vertritt er eben den Bibelkanon der Diaspora, ebenso Origenes bei Eusebius HE. VI 25 2. Die spätere rabbinische Tradition tritt einstimmig für die erstere Zählung ein. Vgl. H. B. Swete, An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge 1900, 220 f. Hieronymus im Prologus Galeatus (zu Sam. Kön.) hat beide Traditionen. Opp. ed. Vallarsi IX 455 f. Vgl. auch das rabbinische Kanonverzeichnis Baba Bathra 14b. Wünsche II 2, 139; vgl. Taanith 8a. Wünsche I 422.

hunderts. Vielleicht begonnen in den letzten Decennien des dritten Jahrhunderts war sie zur Zeit des Enkels des Sirach (132) bereits so ziemlich vollendet. Derselbe redet bereits von Uebersetzungen des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften [1]). Es ist sehr bemerkenswert, dass Philo nur Schriften des palästinensischen Kanons citiert, sein Kanon also auch im grossen und ganzen identisch mit dem palästinensischen war [2]). (Siegfried, Philo v. Alexandrien 161. Gfrörer, Philo I 46—48.) Einen so fest abgeschlossenen Kanon wie das palästinensische Judentum hat allerdings das alexandrinische Judentum niemals besessen. Als heilige Schrift κατ' ἐξοχήν galt, wie dies bei Philo deutlich sichtbar ist, der Pentateuch. Im übrigen waren die Grenzen fliessendere. Die späteren Schriften des alten Testaments wurden bei der Uebersetzung mit grosser Willkür behandelt, und erhielten grosse Zusätze (Jeremias, Daniel, Esther), ja es entstanden durch Umarbeitung neue Bücher (I. (III.) Esra). Neue Schriften kamen hinzu (III., IV. Mk., Sapientia). Ueber die Stellung dieser Schriften im alexandrinischen Judentum wissen wir wenig bestimmtes. Den „Kanon" der LXX mag erst die christliche Kirche geschaffen haben.

Von Anfang an scheint die griechische Bibel eine andre Anordnung der Bücher gehabt zu haben. Man teilte die Schriften ein nach ihren äusseren Merkmalen, so kam man zu der Einteilung: Gesetz, Propheten, poetische Bücher, später historische, prophetische, poetische Bücher. Diese Einteilung scheint bereits Philo vorauszusetzen, wenn er angiebt, dass die Therapeuten νόμους καὶ λόγια θεσπισθέντα διὰ προφητῶν καὶ ὕμνους καὶ τὰ ἄλλα, οἷς ἐπιστήμη καὶ εὐσέβεια συναύξονται καὶ τελειοῦνται besitzen. de vita contempl. 3. M. I 475. Josephus Ap. I 38—40 zählt 5 Bücher des Gesetzes, 13 prophetische Bücher (οἱ μετὰ Μωυσῆν προφῆται τὰ κατ' αὐτοὺς πραχθέντα συνέγραψαν), dazu 4 „Hymnen", poetische Bücher: Psalter, Sprüche, Prediger, Hohelied (vielleicht auch Hiob statt eines der drei letzteren Bücher). Aehnlich teilt Lukas 24 44 in νόμος, προφῆται, ψαλμοί. — Dabei rechnete man dann von vornherein Daniel zu den Propheten. Ruth wurde zu Richter, Klagelieder zu Jeremias gestellt, Chronik, meistens auch Esra-Nehemia hinter Könige eingeordnet, aus den Büchern Samuelis und der Könige wurden die (vier) Königsbücher. Diesen

1) Die Uebersetzung des Estherbuches erfolgte wahrscheinlich erst im Jahre 48. Willrich, Judaica 2 ff. Hingegen ist Daniel vielleicht vom III. Sibyllenbuch, die Chronik von Eupolemus, Hiob vom Historiker Aristeas schon in der Uebersetzung benutzt. Ueber die Spuren der LXX bei hellenisch-jüdischen Schriftstellern: Swete, Introduction to the Old Testament in Greek. 1900. 369—380.

2) Harris, Fragments of Philo 1886. p. 104 ist ein Spruch aus Sirach 12 10 als λόγιον citiert. Schürer 310. Anm. 13. Doch schwankt gegenüber Sirach selbst die rabbinische Wertung.

Thatbestand spiegeln auch noch einigermassen die Anordnungen der Bücher der LXX im Sinaiticus und Alexandrinus wieder (vgl. auch Rufinus Comment. in Symbol. 36). In beiden stehen die poetischen Bücher an letzter Stelle. Im Alexandrinus erscheinen die historisch-prophetischen Bücher in deutlich erkennbarer historischer Reihenfolge (Josua, Richter, Ruth, 1.—4. Könige, Chronik, 12. Propheten-Buch, Jesaias, Jeremias, Ezechiel, Daniel, Esther, Esra). — Wenn man mit der Reihenfolge der Bücher im Kanon des Alexandrinus die Beschreibung des Kanons bei Josephus aufmerksam vergleicht, so wird man finden, dass Josephus einen ganz ähnlichen Kanon wie den im Alexandrinus aufgezeichneten vor Augen hatte. Nur sind hier dann überall die im hebräischen Kanon nicht enthaltenen apokryphen Bücher eingefügt: Zu Jeremias Baruch und der Brief des Jeremias; zu Esther Tobit und Judit; hinter Esra die vier Makkabäerbücher; zu den poetischen Büchern Sapientia, Jesus Sirach; (im Alexandrinus ausnahmsweise die Psalmen Salomos). — Diejenige Anordnung, nach welcher die Propheten dann vollkommen losgelöst von den historischen Büchern an den Schluss des Kanons treten (Vatican, Basiliano-Venetus vgl. auch Melito bei Euseb. H. E. IV 26 14) ist die spätere.

Erst nachdem der Kanon thatsächlich abgeschlossen war, bildete sich dann die genauere Lehre vom Kanon. Es entsteht in den Schulen der Gelehrten der Begriff kanonischer Schriften im Gegensatz zu profanen Schriften. Man prägt den Terminus technicus für kanonische Schriften: „Schriften, die die Hände verunreinigen".

Der Ausdruck hat ein besonderes religionsgeschichtliches Interesse. Er zeigt noch als Ueberbleibsel einer viel älteren Anschauung, dass die Begriffe heilig und unrein ursprünglich identisch sind, wenigstens dieselbe Wurzel haben. Heilig und unrein stehen beide im ursprünglichen Gegensatz zu profan, die Grundvorstellung bei beiden ist die, dass der betreffende Gegenstand höheren fremden Mächten als Eigentum verfallen sei. Werden diese höheren Mächte dann später als Dämonen gedacht, so entsteht der Begriff unrein, ist eine gute Gottheit oder Gott als Eigentümer gedacht, so entsteht der Begriff heilig. Beide Begriffe behalten aber dieselben Merkmale. Die Berührung eines derartigen den höheren Mächten verfallenen Gegenstands verursacht, dass das was berührt, gleichfalls ihnen verfallen ist. Durch Ceremonieen und Waschungen kann diese Verfallenheit jedoch aufgehoben werden. Das gilt nun naturgemäss, auch nachdem sich die Begriffe getrennt haben, ebenso für die Berührung mit einem heiligen wie mit einem unreinen Gegenstand. Heilige Schriften verunreinigen durch Berührung, wie etwa der Leichnam verunreinigt. Der Hohepriester muss sich waschen, nachdem er am Versöhnungstag das heilige Kleid getragen hat Lev. 16 4, 24 (Budde. l. c. 3—6). Der terminus technicus war in seinem eigentlichen Sinn übrigens schon zur Zeit, als er aufkam, undeutlich. Nach Jadajim IV 6 (Schürer II 384) höhnten die Sadducäer über die Behauptung der Pharisäer, dass heilige Schriften die Hände verunreinigten. Jochanan ben Zakkai suchte die pharisäische Meinung zu verteidigen, so gut er es vermochte. Er traf übrigens in seiner Antwort nicht ganz vorbei.

In jenem interessanten Bericht haben wir zugleich einen terminus ad quem für das Aufkommen des in Frage stehenden Begriffes. Der Grundsatz, dass die heiligen Schriften die Hände verunreinigen, scheint von den Schülern Hillels und Jochanans gemeinsam ausgesprochen zu sein. Weber[2] 84.

Mit dieser Schätzung der Schrift verbanden sich andere Massnahmen. So bekamen die heiligen Schriften als solche eine Umhüllung. Wenn Sanhedrin 100a (Wünsche II 3, 212) gesagt wird, dass das Estherbuch keine Umhüllung nötig habe, so heisst dies, es sei nicht kanonisch. In der Ass. Mos. 1_{17} bekommt Josua den Befehl, die heiligen Schriften des Moses zu ordnen, mit Cedernöl zu salben und an den Ort hinzulegen, den Gott von Anfang der Schöpfung der Welt geschaffen. In Anlehnung an Dt. 4_2. 13_1 entstand die Kanonisierungsformel, dass es verboten sei, den heiligen Schriften etwas hinzuzuthun, wegzunehmen oder daran zu ändern. Josephus Ap. I_{42} Ps. Aristeas § 310 f., cf. Ap. Joh. 22_{19}. Henoch 104_{10-13}. Die Verehrung der Schriftrollen wird eine fast fetischartige. Als ein römischer Soldat bei einer Plünderung eine Gesetzesrolle zerrissen hatte, wäre ein Volksaufruhr entstanden, wenn nicht der Procurator Cumanus jenen mit dem Tode bestraft hätte. Josephus A. XX 115 f.

Den „Schriften, welche die Hände verunreinigen", treten dann die verbotenen Schriften, die apokryphen Bücher, gegenüber סְפָרִים חִיצוֹנִים[1]). R. Akiba spricht dem, der sie liest, den Anteil an der zukünftigen Welt ab. Sanhedrin XI. 1. Zu den verbotenen Schriften[2]) gehörten natürlich vor allem alle jene Schriften, die in andern Kreisen noch über das alte Testament als heilige Offenbarung galten, aber auch alle profanen Schriften mit irgendwie dem Judentum anstössigem Inhalt.

Die heiligen Schriften sind nach spätjüdischem Dogma inspiriert. Naturgemäss ist die hier vorgetragene Inspirationslehre eine absolut mechanische. Die Schriften sind vom Geist eingegeben mit Ausschluss aller eigenen Thätigkeit der Menschen. „Selbst wenn einer spräche, die ganze Thora ist vom Himmel, mit Ausnahme dieses Verses, ihn hat nicht der Heilige gesagt, sondern Moses nach seinem Gutdünken, von dem gilt: denn er hat das Wort des Ewigen verachtet". Sanhedrin 99a. Wünsche II 3, 207. Von Koheleth wird Megilla 7a umgekehrt gesagt, dass es nicht die Weisheit Salomos enthalte und

1) Der Sinn des Wortes ist dunkel.

2) Der Terminus technicus des Für-Apokryph-Erklärens ist „verbergen" גנז Edujoth V 3; Chagiga 13a u. ö.

nicht vom heiligen Geist geredet sei. Gott hat die Schriften diktiert. Nach Philo vita Mosis III 39. M. II 179, Jos. A. IV 326 hat Moses in der Inspiration auch über seinen eignen Tod geschrieben. Besonders interessant ist die Vorstellung von der Inspiration wie sie IV. Esra 14 39 ff. erzählt wird. Hier trinkt Esra einen Becher eines in Verzückung versetzenden Getränkes und diktiert dann ohne Unterbrechung die vierundneunzig Bücher der heiligen Schriften. II. Hen. 22 12 (33 10) diktiert Gott Henoch die Offenbarungen. Auch die Vorstellung bildet sich, dass die heiligen Schriften direkt vom Himmel stammen. Allgemeiner lautet noch der Mischnaspruch Sanhedrin X 1. (XI 3). „Wer behauptet die Thora sei nicht vom Himmel, der hat keinen Anteil an der zukünftigen Welt". — Nach Gittin 60a hat Gott Moses die Thora bandweise eingehändigt [1]). Ebenso wie die rabbinische Theologie vertritt Philo die absolute Inspirationstheorie (vgl. Gfrörer, Philo I 54—68). Statt vieler Stellen nur eine (De special. Legibus III 8. M. II 343): „Ein Prophet sagt überhaupt nichts eigenes, sondern er ist nur Dolmetsch. Ein andrer giebt ihm alles, was er vorbringt, ein. So lange er in Begeisterung ist, ist er seiner selbst nicht bewusst, die Vernunft eilt fort und hat die Burg der Seele verlassen. Der Geist Gottes aber kommt und macht Wohnung bei ihm, und spielt auf dem Organismus der Stimme und bringt die Laute hervor zur deutlichen Anzeige dessen, was er offenbart".

So ist die Schrift bei allem Streit und Beweis die oberste Auktorität. Ein Satz, ja ein Buchstabe der Schrift genügt zum vollgiltigen Beweis. Das γέγραπται (שׁנאמר, דכתיב) ist aus dem neuen Testament bekannt genug. Nach Ewald, Geschichte des Volkes Israel[3] V 19 f. soll die Formel erst etwa nach der Zerstörung Jerusalems gebräuchlich geworden sein. Das stimmt nicht mit dem Thatbestand des neuen Testaments überein. In den gesicherten Herrenworten ist die Formel noch verhältnissmässig selten, Paulus ist sie ganz geläufig.

Endlich bekommen im Laufe der Zeit die heiligen Schriften noch ein besonderes auszeichnendes Moment. Sie werden die Vorlesungsbücher der Synagoge. Die Schrift ist „Mikra" מִקְרָא, sie allein ist es, die „gelesen" wird (Weber 85). Freilich hier vor allem kommt der Unterschied in der Wertung der Schrift wieder zum Ausdruck.

1) Wünsche II 1, 173. Vgl. die Vorstellung von himmlischen Büchern, Tafeln und Schriften". I. Hen. 93 2. 104 12. 106 19, namentlich Jubil. 1 29. 3 10. 31. 4 5. 32. 5 13. 6 29. 35. 16 9. 28 f. 18 19. 19 9. 23 32. 24 33. 28 6. (30 19 f.). 31 32). 32 10. 32 28. 33 10. 49 8. 50 13. Test. Patr. Asser. 2. 7.

Eine ganz überragende Stellung nimmt der Pentateuch in der Vorlesung der Synagoge ein. Neben die Vorlesung der Thora tritt die Lektion aus den Propheten [1]). Von den „Schriften" wurde allerdings nur Esther in unsrer Zeit zum Purimfest verlesen, die Verteilung der fünf Megilloth auf die fünf Feste des Jahres ist späteren Datums. Schürer II 454 ff.

Die Lehre von der Heiligkeit, der absoluten Auktorität und buchstäblichen Inspiration der Schrift wird nun sogar trotz aller hier entgegenstehenden Schwierigkeiten auf die Uebersetzung übertragen. Namentlich gewinnt die griechische Uebersetzung dieselbe Auktorität wie der Urtext. In der Erzählung des Ps.-Arist. § 310 f. wird nach vollbrachtem Werk die Kanonisierungsformel über die Uebersetzung ausgesprochen. Josephus wiederholt das und fügt hinzu, dass die Menge der Juden den König gebeten habe, dass die Uebersetzung ihren Vorstehern zur Vorlesung übergeben werde. XII 108. Philo de vita Mosis II 7 M. II 140 weiss zu berichten, dass jeder einzelne der Uebersetzer genau mit denselben Worten wie jeder andre die Schriften übersetzt habe und führt dieses von ihm hochgerühmte Wunder auf prophetische Inspiration der Uebersetzer zurück. Nach ihm sind Urtext und Uebersetzung Schwestern, ja überhaupt identisch. Fast alle hellenistischen Schriftsteller citieren nach der Septuaginta. Philo behandelt die Uebersetzung als in jeder Einzelheit inspirierte Schrift und entlockt jedem Buchstaben derselben die tiefsten Geheimnisse. Mit dieser Uebertragung der Auktorität des Urtextes auf die Uebersetzung steht die jüdische Kirche keineswegs allein da, die Wertschätzung der LXX hat die christliche Kirche ihr entlehnt, die römische Kirche giebt der Vulgata kanonische Dignität; und hat nicht auch in den evangelischen Kirchen die Ueberzeugung von der Unfehlbarkeit ihrer Uebersetzungen oder mindestens der schlechten Texte, auf denen sie basierte, in der Praxis weite Kreise beherrscht, wenn sie auch in der Theorie niemals anerkannt ist? Die dogmatische Theorie thut einen Schritt nach dem andern und hat vor logischen, sprachlichen und geschichtlichen Schwierigkeiten selten Scheu.

Auch im palästinensischen Judentum hat man zeitweilig diesen Thatbestand der griechischen Bibel einfach anerkannt. Ja man bedurfte auch hier einer Uebersetzung des Urtextes. Die Kenntnis der angestammten hebräischen Sprache war verloren. Schon die aus dem Exil zurückkehrenden Juden fanden das Aramäische als Volkssprache vor. Das Hebräische war und blieb bevorzugte Schriftsprache und Sprache der Gelehrten. So sah man sich ge-

1) Apg. 13 15 τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.

nötigt, neben die Schrift die Uebersetzung treten zu lassen (vgl. bereits Neh. 8 8). Aber anders als in der Diaspora wahrte man hier den Abstand des Urtextes von der Uebersetzung. Hier konnte man es, denn ein breiter Kreis von Gelehrten und Frommen blieb im Besitz der Ursprache des alten Testaments. Officiell anerkannt scheint in unsrer Zeit nur die Sitte der mündlichen Uebersetzung des heiligen Textes bei der synagogalen Verlesung gewesen zu sein. Megilla 3a. Und dabei wurde aller Wert darauf gelegt, den Abstand der Thora von der Uebersetzung hervorzuheben. Der Vorleser der Thora durfte dem Uebersetzer nicht zur Hilfe kommen. Nur ganz kleine Abschnitte der Schrift wurden verlesen und dann jedesmal übersetzt. Die Abhängigkeit der Uebersetzung von der Schrift wurde damit deutlich markiert. Megilla 32a. Weber² 86. Es existierten damals schon schriftliche Targume. Aber sie waren nicht in officiellem Gebrauch, ja man beurteilte sie misstrauisch. R. Gamaliel I. soll ein Hiob-Targum dem Gebrauch entzogen haben, indem er es feierlich vergrub. Schabbath 115a (Dalman, Worte Jesu. 2). Die uns erhaltenen Targume stammen erst aus späteren Jahrhunderten.

Als dann nach der Zerstörung des Volkstums Israels der grosse Rückschlag in seinem Verhalten zur Aussenwelt eintrat, wurde auch die griechische Uebersetzung der LXX verdächtig. Man betrachtete sie als ein grosses Unglück, warf ihr Fälschungen des heiligen Textes vor (Frankel, Studien zur LXX. S. 25 f.). Namentlich scheint die Thatsache, dass die LXX das heilige Buch der Christen wurde, diese in Misskredit gebracht zu haben. Man beklagte (Sopherim I 7, Jer. Megilla I. Schemoth Rabba Par. 47 (Wünsche 324). Vgl. Gittin 60a), dass infolge dieser Uebersetzung die Heiden sich das Recht angemasst hätten, sich Volk Gottes zu nennen. An Stelle der LXX setzte man, wie es scheint, die sklavisch wortgetreue Uebersetzung des Aquila. Aber mehr und mehr geriet überhaupt die griechische Sprache in Verruf und in demselben Maasse zog man sich von jeder griechischen Uebersetzung zurück (vgl. den Art. „Uebersetzung griechische" in Hamburgers Real-Encykl. II 1234).

Kapitel IV. Schrift und Tradition; Auslegung der Schrift.

Sobald eine Religion sich einen Kanon inspirierter Schriften schafft, so treten mancherlei weitere Konsequenzen zugleich hervor. Die Religion wird konkreter und bestimmter, aber auch härter und unbiegsamer. Das Bett, in dem sie fliesst, wird enger, dafür ist sie vor dem Zerfliessen geschützt. Die Geschichte der Religion zerfällt in zwei Abschnitte, in die Zeit der (näher oder ferner liegenden) inspirierten Vergangenheit und die der vom Geist verlassenen Gegenwart und deren näherer Umgebung, in die schöpferische Zeit und die epigonen-

afte Zeit der Tradition. Die Religion bildet sich nicht mehr fort, enigstens soll sie sich nach officieller Auffassung nicht mehr weiter-ilden. Nur möglichst getreue Ueberlieferung und immer tiefere Er-assung des festgelegten Buchstabens ist die künftige Aufgabe. Wenn ine Weiterbildung dennoch erfolgt — wie das bei aller irgend leben-igen Religion sein muss — so darf das niemals zugegeben werden. Durch mannigfache Künste und Schliche, durch kirchliche „Ausle-ung" der durch die Auktorität geheiligten Schriften muss das ver-eckt und die immer wieder hervortretende Spannung zwischen der eiligen Vergangenheit und den Bedürfnissen der Gegenwart künstlich ugeglichen werden. Jeder Kirche erwächst schliesslich das Problem: Schrift und Tradition".

Auch die jüdische Kirche hat dieses Problem durcharbeiten üssen, und hier lagen die Dinge insofern besonders kompliciert, als ich erst in einer Zeit, in der die Tradition längst naiv und ohne u überlegen ihre fortbildende Thätigkeit[1]) begonnen hatte, das Be-usstsein deutlicher und deutlicher herausbildete, dass man alle Be-auptungen der Tradition aus der Schrift abzuleiten habe. Auf der ndern Seite hatte das Problem im Judentum eine gewisse Begren-ung, insofern man die Zurückführung auf die Schrift nur innerhalb er eigentlichen Gesetzesvorschriften der Halacha als notwendig em-fand, nicht bei allen sonstigen Vorstellungen des Glaubens und der ehre.

Aber auf diesem enger begrenzten Gebiet war die Schwierigkeit orhanden und musste schliesslich an einem bestimmten Punkt em-funden werden. Generationen hindurch war man gewohnt gewesen, er mosaischen Gesetzgebung eine ganze Fülle von weiteren Bestim-ungen hinzuzufügen. In den Schulen der Frommen hatten sich diese eubildungen zu festen Formen verdichtet. Die Anerkennung und ichtanerkennung der Tradition war zum Schibboleth im Kampf wischen Pharisäern und Sadducäern (s. u.) geworden. Als eine zweite, ie jüdische Frömmigkeit beherrschende Macht trat zur Thora die abbala, die παράδοσις. Mittlerweile aber war mehr und mehr as Bewusstsein in die Höhe gestiegen, dass man an der Thora die nzige Norm aller Bestimmungen habe. — In der populären Litte-atur, den zahllosen Apokalypsen und Geheimschriften jener Zeit, atte man die Schwierigkeit spielend überwunden. Man hatte hier

1) Früheste Beispiele dafür bieten die Jubilaeen mit ihren mannig-achen Weiterbildungen des Gesetzes, auch die Testamente der Patriachen.

einfach neue Offenbarung aus uralter Zeit geschaffen: Bücher mit der Weisheit alter vergangener Tage waren in diesen letzten Tagen den Frommen offenbart. Was man an der bisherigen Offenbarung vermisste, trug man in den neuen und doch uralten Schriften vor. In gewisser Weise setzt ja auch diese ganze pseudonyme Litteratur unsrer Zeit das Schriftprincip, die Ueberzeugung von einem vorhandenen Kanon von Schriften, voraus und setzt sich mit ihm in naivster Form aus einander [1]). Für die im Zeitalter der letzten Makkabäer und des Herodes entstehende Schule der Gelehrten war dieser Weg nicht gangbar. Jene ganze pseudonyme Schriftstellerei geriet wegen ihres unkontrollierbaren und phantastischen Charakters bei der immer genaueren Abschliessung des Kanons in Misskredit. — Die führenden Geister der Schule gingen einen andern Weg.

Es scheint, als wenn Hillel hier den Weg gewiesen hat, der dann später der allgemein herrschende geworden ist. Hillel gilt wenigstens in der späteren Tradition als der Vertreter der kunstgerechten Exegese. Eine Ueberlieferung (Pesachim 66a) [2]) ist hier ungemein lehrreich. Hillels grosser Einfluss und angesehene Stellung wird darauf zurückgeführt, dass er einst eine berühmt gewordene Entscheidung über das Pesachopfer traf. Es handelte sich um die Frage, ob man das Pesachopfer auch am Sabbat darbringen dürfe, wenn der Rüsttag auf einen Sabbat fiel. In der Schrift war darüber nichts vorgeschrieben. Hillel führt dennoch den Beweis aus der Schrift, durch den Schluss a majore ad minus. Es sei am Sabbat erlaubt und sogar geboten, das Sabbatopfer darzubringen, um wie viel mehr dürfe das hochheilige Pesachopfer am Sabbat dargebracht werden. Es wird dann berichtet, dass Hillel zunächst mit seinem Entscheid nicht durchgedrungen sei, bis er sich auf eine Tradition von Schemaja und Abtalion berufen habe. — Obwohl der Bericht sagenhaft ausgestaltet ist und z. B. auch die spätere falsche Vorstellung enthält, dass Hillel Synedrialpräsident gewesen sei, so wird er doch richtige Erinnerung enthalten. Es spiegelt sich in ihm die Auseinandersetzung zwischen Tradition und Schriftprincip wieder. Die Tradition ist bereits fertig, aber man fühlt das Bedürfnis ihrer Ableitung aus der Schrift. Hillel

1) IV. Esra 14 44 f. verfasst Esra den ganzen Kanon; von diesem Kanon, werden aber nur 24 Bücher veröffentlicht, die übrigen siebenzig sind Geheimschriften. Die pseudepigraphische Schriftstellerei schliesst ihren Kompromiss mit dem vorhandenen Kanon.

2) Vgl. Jer. Pesach. VI 33a. H. Graetz, Gesch. d. Juden III 212 f. Dérenbourg 177 ff. u. ö.

ist der Träger dieser Entwickelung. Er scheint dabei auf Widerstand gestossen zu sein. Aber sein Princip der kunstgerechten Ableitung aller aufgestellten Behauptungen aus der Schrift drang durch. Im neuen Testament wird bereits überall mit dem Schriftbeweis operiert, auch haben wir hier bereits ein ausgebildetes Verfahren, ein System exegetischer Kunst vor uns. Auf Hillel werden denn auch die später allgemein gültigen 7 Regeln (מִדּוֹת) der Exegese zurückgeführt, deren erste wieder der Schluss a majore ad minus ist (Tosephta Sanhedrin VII fin. Zuckermandel 427, Aboth d. Rabbi Nathan c. 37. Einleitung zum Siphra, Ugolini Thesaurus XIV 595. Schürer II 335 f.)[1]). Seitdem steht der Grundsatz fest, dass man die Halacha aus der Schrift zu entnehmen habe (Chagiga I 8 סמך על המקרא Weber 101). Die heilige Schrift ist die alleinige Auktorität. Aber man ist im Besitz einer kunstvollen Exegese, durch welche man die gesamte Tradition aus ihr abzuleiten imstande ist[2]).

So — freilich nur zum Scheine — aus der Schrift gerechtfertigt und von ihr dem äusseren Ansehen nach abhängig[3]) etabliert sich die Tradition um so mächtiger neben der Schrift. Zur Mikra tritt die Mischna, zum Gesetz die Lehre, „die Wiederholung".

Das Stammverbum שָׁנָה heisst ursprünglich „wiederholen", „repetieren". Dann einfach: (das Gesetz) lernen und lehren. Denn das Lernen war wesentlich eine Gedächtnisarbeit, Wiederholen. Pirke

1) Die sieben Regeln sind für so wichtig gehalten, dass sie in die Gebetsliturgie des Judentums aufgenommen wurden. Schürer II 337 Anm. 24. Aus den sieben Regeln wurden wie es scheint am Anfang des 2. Jahrhunderts 13 Regeln, deren Redaction man dem R. Ismael (Anfang d. 2. Jh.) zuschrieb. Weber 109 ff. Ueber diese vgl. Dérenbourg 392: Le but de ces méthodes est bien moins de créer de nouvelles décisions que de chercher un appui dans la Bible pour les anciennes. Les docteurs sont plus que jamais préoccupés de donner aux halachot une base plus solide que la tradition orale. Auf den Gipfel der Willkür trieb bereits R. Akiba diese exegetische Kunst. Dérenbourg 396.

2) Nach A. Schwarz, Kontroverse der Schammaiten und Hilleliten. I. Karlsruhe 1893, soll die Grunddifferenz zwischen diesen beiden Schulen darin bestanden haben, dass Hillels Schule Vertreterin des Schriftprincips, die Schule Schammais Vertreterin der Tradition war.

3) Etwas anders urteilt Schürer II 333, gestützt auf Chagiga I 8. Hier wird von einigen Halachoth gesagt, dass sie gleichsam in der Luft schweben, von andern, dass sie wie Berge an einem Haare hängen, von den meisten, dass sie sich auf die Schrift stützen. — Das Ideal ist doch auch hier die Ableitung von der Schrift. Günstiger lautet das Urteil R. Ismaels, Kiduschim I 2 59d. Dérenbourg 392.

Aboth III 11: „Wer auf dem Wege geht und repetiert (שׁוּנָה) und seine Repetitionen unterbricht und sagt: wie schön ist dieser Baum . . . dem rechnet es die Schrift an, als hätte er sein Leben verwirkt". Demgemäss ist Mischna Wiederholung und dann Lehre. Tanaiten heissen die Lehrer der ersten Generationen bis zur Kodifikation der Mischna. Die Kirchenväter geben Mischna beständig mit δευτέρωσις wieder. vgl. Schürer I 113, 122, A. 24. (Etwas anders wird Weber (100) die Mischna, das mündliche Gesetz, als die erklärende Wiederholung des schriftlichen aufgefasst.)

Die Lehre soll zunächst nichts weiter als Auslegung der Schrift sein. Aber freilich diese Auslegung ist nicht jedermanns Sache, nur die Schule ist die Trägerin der berechtigten Auslegung. Zur Schrift tritt die kirchliche traditionelle Auslegung. Die Ueberlieferung will nur die Schrift auslegen, aber die Auslegung der Schrift geschieht nach der Ueberlieferung. Die Kirche braucht neben der Schrift eine „gläubige" Schriftauslegung.

So tritt thatsächlich trotz der Fiktion der Ableitung der Ueberlieferung aus der Schrift die Ueberlieferung vor die Schrift. Freilich wahrte man auch hier einen gewissen Vorrang der Schrift, indem man die schriftliche Aufzeichnung der Mischna lange Zeit ablehnte. Zugleich wahrte man dadurch das Geheimnis der Schule und machte die Schüler jeder Zeit ganz vom Lehrer abhängig. Man musste es erleben, wie die „Heiden" dem Judentum die Uebersetzung der Thora abnahmen und sich selbst für das wahre Israel erklärten. Bei der Mischna, dem übriggebliebenen Eigentum Israels, sollte das sich nicht wiederholen. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts waren die Verhältnisse doch mächtiger als die Theorieen, und damals wurde die Mischna aufgezeichnet [1]).

1) Vgl. Schürer I 122 f. Hamburger, Art. Mischna. Die erste Aufzeichnung und Kodifikation der Mischna scheint, abgesehen von einzelnen Traktaten (Dérenbourg 374 f.), R. Akiba, dann dessen Schüler R. Meir vorgenommen zu haben. Ihre endgültige Gestalt erhielt sie am Ende des zweiten Jahrhunderts durch R. Juda. Noch späterhin verstummte der Widerspruch gegen die Aufzeichnung der Mischna nicht, ein Verbot derselben wurde auch in späterer Zeit noch tradiert. Die Auktoritäten dieser Ueberlieferung sind die Schule Ismaels (2. Jahrh.) und R. Jochanan und Resch Lakisch (3. Jahrh.). Ein Wort R. Jochanans lautet: „Die Halachoth schreiben, sind so, als wenn sie die Thora verbrennten, und wer von ihnen lernt, empfängt keinen Lohn". Themura 14a. Wünsche II 4, 150. — Die Polemik bezog sich übrigens wesentlich auf die Halacha, nicht so sehr auf die Haggada. Gittin 60a. Wünsche II 1. 173. Am interessantesten ist die

Aber in unserm Zeitalter steht die Mischna als mündliche Ueberlieferung neben der schriftlichen Thora. Nach Sifra 145a. Dt. 33 10 antwortet R. Gamaliel II. auf die Frage, wie viel Thoroth Israel gegeben sein: zwei, eine schriftliche, eine mündliche (תורה שבעל פה und ת' שבכתב. Weber 100. Bacher I 81). — Neben dem Gesetz steht im neutestamentlichen Zeitalter die παράδοσις (דִּבְרֵי תוֹרָה, ד' סוֹפְרִים Weber 92).

Und auch das Werk der Schule beginnt man allmählich, wie die Thora, von Moses Zeiten herzuleiten. Diese Fiktion ist in unsrem Zeitalter erst im Werden begriffen. Hillel berief sich in einem sehr zweifelhaften Fall der Gesetzesauslegung auf die Tradition der nächstälteren Generation Schemaja-Abtalion (s. o.). Eine Ueberlieferung, die man weiter zurückdatieren konnte, wird man damals kaum gehabt haben. In der Ueberlieferung der Mischna und des Talmud werden des öftern vom Sinai stammende Halachoth genannt. הֲלָכוֹת לְמֹשֶׁה מִסִּינַי Mischna Pea II 6. Edujoth VIII 7. Jadajim IV 3. Schürer III 332 4. Diese eigentümliche Bezeichnung wird man als ersten Versuch zu betrachten haben [1]), Sätzen der Ueberlieferung einen höheren Nimbus zu verleihen, indem man sie direkt auf Moses zurückführte. Der Versuch muss ziemlich früh unternommen sein. Denn später begann man die ganze Ueberlieferung auf Moses zurückzuführen. Ein systematischer Versuch einer solchen Ableitung liegt in den beiden ersten Kapiteln der Pirke Aboth vor. Hier ist eine Traditionskette gebildet, die für die mündliche Ueberlieferung des Gesetzes bis zur Gegenwart reicht. Zunächst läuft die Kette von Moses durch Josua, die Aeltesten, die Propheten, die Männer der grossen Versammlung

---

Stelle Schemoth Rabba Par. 6. 47 (Wünsche 324). Danach beabsichtigte Moses die Mischna niederzuschreiben. Gott aber sah voraus, dass die Heiden die Thora übersetzen würden und sagen: wir sind Israel, Söhne Gottes. Die ungeschriebene Thora sei der einzige Vorzug Israels (Hamburger II 796). Vgl. Gittin 60a. R. Jochanan hat gesagt: „der Heilige .... hat nur wegen der Dinge, die mündlich gesagt werden, mit Israel einen Bund geschlossen" (Wünsche II 1. 174). Interessant ist auch die Polemik gegen schriftliche Aufzeichnungen über gesetzliche Bestimmungen, welche die Sadducäer besassen Megillat Taanith § 10. Derenbourg 126. Die älteste Polemik gegen das Bücherschreiben enthält der Zusatz zum Prediger 10 12 f. Vielleicht hängt mit dieser ganzen Stimmung die bedeutend geringere Fruchtbarkeit der jüdischen Litteratur im herodianischen und nachherodianischen Zeitalter zusammen.

1) Anders Schürer II 332 f.

(כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה), bis zu Simon dem Gerechten „einem der letzten Männer der grossen Versammlung", und Antigonus v. Socho, dem Schüler Simons. Die folgenden Glieder der Kette bilden fünf Rabbinenpaare, deren letztes das Paar Hillel und Schammai ist. Als ein direkter Schüler Hillels und Schammais wird dann Jochanan ben Zakkai genannt [1]), und zum Schluss werden dessen fünf Schüler aufgezählt. Damit bricht die Kette ab. Es ist das ein ziemlich deutlicher Beweis, dass diese Traditionskette in der Schule Jochanans ben Zakkais, also nach der Zerstörung Jerusalems am Schluss unsres Zeitalters geschmiedet wurde.

Mit dieser Annahme [2]) einer mündlichen Geheimtradition von Moses her, deren Resultat die Mischna sei, rückte letztere fast in gleiche Dignität mit der Thora ein. Nun konnte Rabban Gamaliel II. in der That von einer doppelten Thora, einer mündlichen und schriftlichen, sprechen. Und endlich rückte nun die Mischna im Range über die Thora. Die Schrift ist unzugänglich, erst die Mischna entscheidet darüber, was in der Schrift stehe und wie sie zu verstehen sei, „Man gewinnt keine zutreffende Entscheidung aus den Worten der Thora, weil sie verschlossen ist . . . Aber aus den Worten der Weisen kann man richtig entscheiden, weil sie die Thora erklären". Bamidbar Rabba c. 14. 193b. Weber 88. Es entstand sogar die Meinung, dass die Tradition imstande sei an einigen Punkten die Thora aufzuheben. Schon Hillel hat durch seine Bestimmung über den Prosbol (s. o. S. 102 f.) thatsächlich die Bestimmung der Thora über das Erlassjahr aufgehoben. Jochanan ben Zakkai wird die Aufhebung des Gesetzes über das Bitterwasser (bei Anklage auf Ehebruch) und der Vorschriften über die Sühne eines unentdeckten Mordes zugeschrieben. Viele Gesetzesbestimmungen fielen mit der Zerstörung des Tempels fort (vgl. Hamburger R.E., Appendix II, Art. Gesetzesaufhebung, Binden und Lösen) [3]).

1) Es ist wahrscheinlich, dass I 17—II 8 erst in diesen Zusammenhang, den sie vollkommen zerreissen, eingeschoben sind.

2) Freilich ist diese allgemeine Behauptung noch ziemlich dehnbar. Man blieb denn auch oft in der späteren Zeit bei der Annahme stehen, dass Moses die mündliche Lehre in ihren Hauptsätzen offenbart habe. Aber häufiger ist die Behauptung, dass die ganze Mischna von Gott Moses offenbart sei. Weber 92 f.

3) Die spätere Entwickelung hat dann noch einen weiteren Fortschritt gemacht. Führt auch die Mischna als Offenbarung auf Moses zurück, so fragt es sich doch, was denn nun Mischna sei. Es kann doch nicht alles Mischna sein, was ein Gesetzeslehrer als Meinung aufstellt. An vielen

Auf allen übrigen Gebieten ausserhalb des eigentlichen Gesetzes fühlte man sich der Thora gegenüber überhaupt freier. Hier wurden deshalb jene Probleme gar nicht in voller Schärfe fühlbar. In der „Haggada" bildete man die Erzählung des alten Testaments in freier Anlehnung[1]) an die Schrift weiter. Mit der Ableitung einzelner Stücke aus der Schrift nahm man es nicht so genau. Ein Dogma gab es kaum (s. u.), die „Lehre" war in den meisten Dingen so gut wie völlig frei. Es ist aber zu beobachten, dass da wo ein Lehrsatz zum Dogma erhoben wurde, dann auch die Ableitung jenes Lehrsatzes aus der Schrift mit Eifer versucht wurde. Nun brauchte man die Lehre von einem Gott, dem Weltschöpfer, den einen Grundpfeiler des jüdischen Glaubens, kaum aus der Schrift abzuleiten[2]). Anders verhielt es sich mit dem zweiten Grunddogma des Judentums, das in unsrer Zeit erst zum Dogma wurde, der Lehre von der Auferstehung. Hier fühlte man sich denn auch genötigt, die Lehre gegenüber dem Spott und den Anfechtungen der Gegner aus der Schrift zu begründen. Auch Jesus gab den Sadducäern gegenüber einen Schriftbeweis für die Auferstehung. So wird von Gamaliel II. berichtet, dass er im Streit mit den Ungläubigen die Auferstehung der Toten aus einer Reihe von alttestamentlichen Stellen Dt. 31 16. Jes. 26 19. Hohel. 7 10. Dt. 1 8. 4 4 bewiesen habe. Sanhedrin 90b. Bacher I 87 [3]). Wünsche II 3, 144 f.

Punkten differierten auch die Gesetzeslehrer und ganze Schulen derselben. Man fand erst in späterer Zeit den Ausweg, dass man eine Synode, ein Kollegium rechtmässiger Schriftgelehrten, als die entscheidende Instanz ansah. Gittin V 6. Ein andres Kollegium, das mehr Auktorität besitzt und mehr Mitglieder zählt, kann die Entscheidung des früheren Kollegiums aufheben. Edujoth I 1 ff. 5. V 7. Weber 102. Zu der Schrift und der Tradition gesellt sich also als letzte Instanz die Synode, das Concil. Freilich wurde diese Institution niemals so ausgebildet wie z. B. in der christlichen Kirche. — Auch nahm diese Organisation des Rabbinentums auch erst in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems seinen Anfang.

1) Haggada (Erzählung) nannte man im Gegensatz zur Halacha (Wandel ὁδός) alle nicht speciell gesetzlichen Stoff enthaltenden weiteren Ausführungen aus der Schrift.

2) Streit mit den Ketzern über die Einheit Gottes scheint übrigens auch bereits im Judentum geführt zu sein. Diese knüpften namentlich an Stellen wie Gen. 1 26. 3 22. 11 7, an denen von Gott in der Mehrzahl die Rede zu sein schien. Manches von dieser jüdischen Polemik ist in dem Schriftenkreis der Pseudoclementinen erhalten. Bemerkenswert ist, dass die LXX nach späteren jüdischen Berichten (s. Frankel l. c. S. 25 f.) an den fraglichen Stellen zu Gunsten der orthodoxen Auffassung geändert haben soll.

3) S. ebendort Josua ben Chananjas Gespräch mit den „Römern" über

Im alexandrinischen Judentum spielte natürlich die Tradition keine solche Rolle wie im palästinensischen. An der Weiterbildung des Rechts und Kultus hatte man kein unmittelbares Interesse. Aber auch Philo beruft sich auf diese mündliche Tradition. Er will das Leben des Moses (Vita I 1. M. II 81) nach der Schrift und der Ueberlieferung der πρεσβύτεροι erzählen. „μαθὼν αὐτὰ καὶ ἐκ βίβλων τῶν ἱερῶν ... καὶ παρά τινων ἀπὸ τοῦ ἔθνους πρεσβυτέρων· τὰ γὰρ λεγόμενα τοῖς ἀναγινωσκομένοις ἀεὶ συνύφαινον". Philo hat also in seinem Bericht die mündliche Tradition mit der Erzählung der Schrift (der Vorlesungsbücher) verbunden. τὰ λεγόμενα entspricht dem Begriff der Mischna, τὰ ἀναγινωσκόμενα dem der Mikra. Nach Euseb. Pr. Ev. VIII 7 6. M. II 629 kennt Philo μύρια δὲ ἄλλα ἐπὶ τούτοις, ὅσα καὶ ἐπὶ ἀγράφων ἐθῶν καὶ νομίμων, κἂν τοῖς νομίμοις αὐτοῖς. vgl. Josephus A. XIII 297 f.

Diese ganze Art und Weise der Schriftbetrachtung, in der man vermöge einer künstlichen Auslegung die heilige Schrift unmittelbar in das Leben der Gegenwart hineinzog und mit allen seinen Alltägigkeiten und kleinsten Bedürfnissen aufs engste verband, erzeugte nun ihrerseits eine eigentümliche Art von Buchfrömmigkeit. Das Merkmal dieser Frömmigkeit ist die „Bibelfestigkeit". Die immer wiederholte Lektüre und das Gedächtnis spielen eine grosse Rolle in ihr. Die gedächtnismässige, buchstäblich genaue Aneignung einer grossen Menge von Bibelworten, die Fähigkeit auf alle Lagen des Lebens die treffendsten Bibelstellen anwenden zu können, die Gewandtheit entlegene Bibelstellen in buntem kaleidoskopartigem Spiel rasch zu kombinieren, bilden das Merkmal der Frommen. Wer das kann, imponiert. Ein Stück jener Bibelbildung besass nach der Ueberlieferung wenigstens auch Jesus. Die Evangelien erzählen gern, wie er mit dieser Kunst die Theologen in die Enge trieb. Wer möchte leugnen, dass sich mit einer solchen Bibelfestigkeit eine ernste, tiefe und schlichte Frömmigkeit verbinden kann! Wurden die Gedanken der Schrift auch noch so mechanisch, in der Vereinzelung und aus dem Zusammenhang gerissen aufgefasst, — an dem Leben und der Gewalt auch der einzelnen Sprüche entzündete sich neues Leben. Und die intensive, wenn auch noch so unzureichende, Beschäftigung mit der

---

denselben Gegenstand. Josua beweist aus Dt. 31 16. (Wünsche II 3. 145). In die christliche Apologetik werden viele dieser Beweise aus der jüdischen Theologie übergegangen sein. Vgl. Sanhedrin XI 1: Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, dass sich die Auferstehung der Toten nicht aus der Schrift beweisen lasse.

Schrift trug ihre Früchte. Wer könnte aber auch die Gefahren einer solchen Frömmigkeit verkennen, die Gefahr einer angelernten, nicht erfahrenen, auf dem Gedächtnis ruhenden Frömmigkeit, die Abwendung des Sinnes aus der Gegenwart in die Vergangenheit, aus der Praxis zur Theorie, die Neigung aus dem Ernstesten im Leben ein leeres Gedanken- und Gedächtnisspiel und einen Prüfstein für den Scharfsinn eines entarteten Verstandes zu machen! Jesus in seiner Predigt und Paulus in seinen Briefen haben auch wie die Zeitgenossen mit der Schrift operiert, aber sie hatten besseres und höheres als jenen biblischen Scharfsinn.

Es erübrigt noch kurz die Art der rabbinischen Exegese zu charakterisieren. Ihr Hauptcharakteristikum ist, dass sie sich an den Wortlaut der Schrift bindet. „der Schriftsinn tritt nicht aus dem Bereich des Wortlauts", Schabbath 63 a. Wünsche I 146. Sie will nicht umdeuten, aber dem Wortlaut zu seinem Recht verhelfen, ihn bis in seine geringsten Kleinigkeiten und feinsten Feinheiten ausdeuten. Man nahm an, dass jedes Wort der Schrift inspiriert sei, jeder Buchstabe und jedes Zeichen absichtsvoll dastehe, jede Kleinigkeit verborgene Geheimnisse enthalte. Zunächst bearbeitete man die Schrift unter Anwendung logischer Regeln. Die sieben Regeln Hillels und die dreizehn des R. Ismaels gaben die Gesetze dafür. — Man schliesst a minore ad majus (vgl. das Schlussverfahren des Paulus), per analogiam, man leitet aus einer oder mehreren Schriftstellen einen Hauptsatz ab und wendet diesen auf andre Stellen an, man schliesst vom allgemeinen zum besondern und vom besondern zum allgemeinen, man erklärt eine Stelle unter Zuhülfenahme der andern, man stellt den Grundsatz auf, dass eine Stelle aus ihrem Zusammenhang erklärt werden müsse. Es sind das im Grunde alles ganz brauchbare und wirklich gute Regeln exegetischer Auslegung. Aber man übertreibt diese bis ins ungemessene, man setzt mit Hülfe dieser Regeln alles und jedes mit einander in Beziehung; man holt den Beweis aus dem fernliegendsten und willkürlichsten (Beispiele Weber § 26. Schürer § 25). Es gilt ja doch als das Endziel die möglichst lückenlose Ableitung der gegenwärtigen Praxis. Von der regelrechten Auslegung (Midrasch) unterschied man dann noch die blosse Hindeutung זֶכֶר, den Hinweis רֶמֶז die Anlehnung אַסְמַכְתָּא. Jedes Zeichen, jeder Buchstabe, jede Partikel und jede Stellung der Worte wird bedeutungsvoll. Und hier ist der Willkür kein Ende. Man vertauscht die Buchstaben, oder stellt sie um, man berechnet den Zahlenwert der Buchstaben und schliesst aus der gewonnenen Zahl oder bildet mit ihr neue Worte, (Gematria), man vertauscht die Buchstaben mit denen ihnen im Alphabet gegenüberstehenden (א = ת ב = ש), man bildet aus den einzelnen Buchstaben eines Wortes neue Worte, die zusammen einen Satz ergeben (Notarikon). Weber § 27. So mündete die Exegese in vollkommene Willkürlichkeit. Ihr Charakter bleibt aber immer derselbe, er ist eine Exegese des Buchstabens (γράμμα).

Von der palästinensisch rabbinischen Exegese sehr weit verschieden

ist die alexandrinische, wie sie ihren Meister in Philo gefunden hat. Man kann sie schliesslich gegenüber der Exegese des γράμμα als eine pneumatische bezeichnen. Freilich ist diese letztere damit nicht besser, und beide sind gleich willkürlich. Philo und die ihm verwandten Exegeten gehen überall von dem Grundsatz aus, dass neben und hinter dem Sinn des Wortlauts ein tieferer Sinn in der Schrift enthalten sei. Vgl. Gfrörer, Philo I 63—113. Dieser verhält sich zu jenem in den meisten Fällen wie die Seele zum Leib. Er tritt neben den andern, nur in den selteneren Fällen hebt er ihn auf. Diesen geistigen Sinn gilt es mit allen Mitteln zu erforschen, er hängt in gesetzmässiger Weise mit dem Wortsinn zusammen und ist nach bestimmten Regeln zu erforschen. Philo folgt in seinen Deutungen nicht der reinen Willkür sondern einer ganz bestimmten Methode. Dieses ganze Verfahren, in dem Philo es, wenn man denn will, zu einer gewissen Meisterschaft gebracht hat, wurde von den ersten Anfängen als allegorische Exegese bezeichnet. Das Hauptwerk des Philo führt den Titel Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι. Sein Vorbild hatte Philo an der namentlich stoischen allegorischen Umdeutung der Traditionen, Erzählungen und Dichtungen des volkstümlichen hellenischen Götterglaubens (s. u.).

Die beiden Methoden sind ihrem Wesen nach grundverschieden; im einzelnen, in der Willkürlichkeit des Verfahrens, in dem Schliessen aus zusammenhangslosen Einzelheiten, in dem Wertlegen auf unbedeutendste Kleinigkeit ähneln sie sich wieder völlig. Aber der Grundcharakter bleibt verschieden, wie auch ihr Endziel verschieden ist. Denn für die pharisäische Schule handelte es sich um die Rechtfertigung der verschlungenen Gesetzespraxis aus der Thora, für die Alexandriner um die Versöhnung der mosaischen Offenbarung mit hellenischer Weisheit.

Hier und da findet sich natürlich auch einmal bei palästinensischen Gelehrten die Theorie vom doppelten Schriftsinn. Paulus übt die specifisch rabbinische (Gal. 3 16) und daneben hie und da die allegorisierende Exegese (Gal. 4 22-31, I. Kor. 10 2-4). Apollos, der mit seiner Weisheit den Korinthern so sehr behagte, war als Alexandriner Vertreter der allegorischen Exegese. Apg. 18 24 f. — Die christliche Kirche folgte im ganzen der in Alexandria ausgebildeten Methode.

Schliesslich aber haben beide Arten von Schriftauslegung ihre gemeinsame Wurzel. Das Dogma von der Existenz inspirierter Schriften erheischt mit Notwendigkeit diese Konsequenz. Eine Frömmigkeit, die sich an den Buchstaben und Wortlaut eines Schriftkanons bindet, muss in der Schriftauslegung ein Mittel haben, Buchstaben und Wortlaut zu vergewaltigen. Eine kirchliche Exegese ist immer eine Exegese der Gewaltthätigkeit, mag dies verhüllter oder unverhüllter zum Ausdruck kommen.

Kapitel V. Die Theologen.

Die jüdische Religion tritt mit alledem in ein Stadium, in welchem die Religion neue Führer nötig hat. Den Platz, den früher die Propheten und daneben vorher und nachher die Priester eingenommen haben, nehmen nun die Schriftgelehrten, die Theologen ein: „Die Schriftgelehrten und Pharisäer haben sich auf Moses Stuhl gesetzt, alles was sie euch sagen, das thut und haltet". Mt. 23 2.

Der Stand der Schriftgelehrten (סוֹפֵר γραμματεύς) ist älter als unsre Periode, er reicht einige Jahrhunderte höher hinauf. Nach der Ueberlieferung wenigstens ist Esra der erste Vertreter [1]) dieses Typus von Religionsführern. Seine Gestalt steht allerdings recht undeutlich und schemenhaft in der Ueberlieferung neben der thatkräftigen Gestalt des königlichen Statthalters Nehemia, dessen Memoiren trotz aller Bearbeitung noch ihre eigentümliche Frische behalten haben. Das ist so auffällig, dass die Vermutung nicht ganz abzuweisen ist, dass Esra nur eine spätere der Gestalt des Nehemia nachgezeichnete Figur specifisch gesetzlicher Tendenz sei. Der Siracide rühmt den Nehemia und nennt den Esra nicht 49 13. Jedenfalls haben Schriftgelehrte wie Esra in den nächsten Jahrhunderten noch kaum die eigentliche Führung des Volkes in die Hände bekommen [2]). Die Religion, die in ihrer Litteratur die Psalmen und Hiob und den „Propheten Jonas" hervorbrachte, ist noch nicht vom Schriftgelehrtentum beherrscht. An einer bemerkenswerten Stelle redet die Chronik (I 2 55) von den Geschlechtern der Schriftgelehrten, die Jabez bewohnen. Damit hängt die Verherrlichung von Jabez I 4 9 f. zusammen. Wir dürfen uns

1) Vielleicht ist der Titel „Schriftgelehrter", den Esra (Es. 7 6. Neh. 8 1. 4 (9). 13) erhält, erst in der späteren Tradition aufgekommen. Esra heisst daneben auch der Priester, Neh. 8 2. 8 9 (hier scheint הַסּוֹפֵר erst eingeschoben zu sein). Auch in dem Brief des Artaxerxes, von dessen Echtheit ich mich trotz E. Meyers (die Entstehung d. Judentums 60—70) Verteidigung nicht überzeugen kann, wird Esra Priester genannt Es. 7 12, daneben סֹפֵר דָּת, wahrscheinlich Schreiber des Gesetzes. Hier ist סֹפֵר noch nicht terminus.

2) Die späte babylonische Religion ist das vollkommenste Beispiel einer vor allem in der theologischen Schule weiter gepflegten Frömmigkeit. Der Name Chaldäer, ursprünglich Volksname, wird später der Name der Gelehrten und Priester. Ein zweites Beispiel bietet die persische Religion. Religion der Mager und Religion der Perser wird identisch.

denken, dass die Gilde der Gelehrten in diesen Jahrhunderten an einer oder mehreren Stellen zusammenwohnten[1]). Zu Sirachs Zeit spielt der Gelehrte[2]) allerdings eine bedeutende Rolle; der Gelehrtenstand ist der erste Stand geworden, aber freilich ist der Gelehrte des Siraciden nicht der Schriftgelehrte nach dem Typus einer späteren Zeit. Der Schriftgelehrte ist ihm der „Weise", dessen Besitz „die Bildung" (παιδεία) ist[3]). Er hat seine Bildung durch Reisen erworben, er hat mit den Grossen verkehrt und ist an Fürstenhöfen gewesen, 39 4 vgl. 51 5, von den Darlegungen berühmter Männer hat er gelernt, sich an dem Wechseln weiser Sprüche und dem Lösen von Rätseln gebildet. 39 2 f.[4]). Das Ideal des Siraciden ist offenbar der reisende Philosoph der hellenistischen Kulturperiode, dessen Rat an Königshöfen und in der Stadtgemeinde, bei der Gründung und Einrichtung von Städten und ihrer Verwaltung, bei Gericht und in der guten Gesellschaft so hoch angesehen war. Zum Ideal der Bildung (παιδεία) gehört bei ihm vor allem die Gewandtheit im Umgang, Beherrschung der Formen des gesellschaftlichen Lebens, die Geschicklichkeit im Verkehr mit den Grossen u. s. w. Auch ihm ist der Weise der wahrhafte Lenker seines Volkes. 37 23 „der wahrhaft weise Mann belehrt sein Volk"; 37 26 „der weise Mann erwirbt sich bei seinem Volke Ehre, und sein Name lebt in Ewigkeit". In der Gemeindeversammlung hört man auf ihn, auf dem Stuhl des Richters sitzt er. Aber man darf freilich auch bei Sirach den Satz umkehren: Nur der Gesetzeskundige ist der wahre Weise, das Gesetz ist der Weg zur Weisheit. Das ist der Grundton, der sich durch das ganze Buch hindurchzieht, der Lieblingsgedanke, den zu predigen er nicht müde wird. Die weltwaltende Weisheit Gottes hat sich im Gesetz inkor-

1) Daneben werden 14 14. 23 Gilden der Zimmerleute und Töpfer erwähnt. Zum Beruf der Gelehrten wird nicht viel mehr als Schreiben und Lesen und vielleicht etwas Himmelskunde gehört haben. Mittelpunkt ihrer Beschäftigung war schon damals das Gesetz.

2) Sirach 38 24 ff.

3) In dem vierten Brief des Heraclit, der eine jüdische gegen heidnischen Polytheismus gerichtete Ueberarbeitung erfahren hat, wird besonders die παιδεία gepriesen. Für diesen Gedanken war das Judentum empfänglich. Bernays S. 25 Z. 44 (vgl. Z. 9. 33).

4) Der Siracide steckt tief in dem Ideal seiner Zeit und Umgebung von Bildung. Zu ihm gehört auch die Fähigkeit Rätsel zu stellen und Rätsel zu raten. Illustrationen dazu bietet die Achikarlegende s. o., die Erzählungen von dem Verkehr Salomos und Hirams, die uns aus Menander und Dios bei Josephus c. Ap. I 106—127 aufbewahrt sind.

poriert (s. o. S. 87. 89). Alle Weisheit stammt vom Herrn (1 1), und Gottesfurcht ist Anfang und Wurzel, Vollendung und Ende der Weisheit, 1 1. 14. 16. 20. 27. 19 20. 21 11. Daher „verlangst Du nach Weisheit, so halte die Gebote, und der Herr wird Dir sie spenden", 1 26. vgl. 6 37. 15 1. So ergiebt sich ihm die ungemein wichtige Identifikation von Frömmigkeit und Bildung, daher der immer wiederkehrende Lobpreis der παιδεία (מוּסָר)[1]), 26 14 οὐκ ἔστιν ἀντάλλαγμα πεπαιδευμένης ψυχῆς. Umgekehrt sind Unverstand, Unbildung und Gottlosigkeit dasselbe. Die Ungebildeten sind die Gottlosen 33 (36) 2 (H.). „Nicht ist weise, wer das Gesetz hasst". cf. 19 22. 20 24. 21 19. 23 15. 32 (35) 17. Der Fromme (εὐσεβής) und der Ungebildete sind Gegensätze. — Die Frömmigkeit ist für Sirach freilich — hier ist er ganz Jude — das Centrum aller Weisheit. Der einfach Fromme ist ihm mehr und besser als der nur Weise, oder gar als der schlaue Sünder, nur die fromme Weisheit ist wahre Weisheit. Die Klugheit ohne Frömmigkeit ist Schlauheit und Bosheit. 19 24. 25 10 [2]).

Ein einflussreicher neuer Gedanke tritt in die Religion Israels ein. Frömmigkeit ist Bildung, Frömmigkeit und Tugend sind lehrbar. Es kommt auf Zucht und Erziehung an. Daher ist die Gesellschaft, in der der Mensch sich bewegt, so ungemein wichtig. Daher die immer wiederkehrende Ermahnung, die Gesellschaft der Weisen aufzusuchen und die Thoren zu meiden. Der Weise ist der wahre Führer in jeder Beziehung. Der Weise tritt an Stelle des Propheten. 39 6 „Wenn der Herr der Allmächtige es will, so wird er mit dem Geist der Einsicht erfüllt". Die Weisheit verheisst, dass sie Bildung hervorstrahlen lassen will und Lehre ausgiessen wie Prophezeiung. 24 32 f.

Wie weit Sirach schöpferisch mit diesen Anschauungen gewesen ist, steht dahin. Die ersten acht Kapitel der Sprüche, auch einige späteste Psalmen (1. 19b. 119) vertreten dieselbe Anschauung, aber in gesetzlicher Verengung [3]).

1) 21 21. 22 6. 22 17. 24 32. 32 (35) 14 „wer den Herrn sucht, eignet sich Bildung an". 33 18. (30 26). — Die LXX übersetzt bezeichnender Weise שֹׁטֵר (Aufseher, Beamter) Ex. 5 6. 8. Jos. 1 10. 2. Chron. 19 11 mit γραμματεύς.

2) Vgl. Pirke Aboth III 13 (R. Chanina ben Dosa, 1. Jh.): „Ueberall, wo die Religion (Sündenfurcht) der Weisheit vorangeht, ist die Weisheit von Bestand", Jochanan ben Zakkai: „Ein Weiser mit Gottesfurcht ist ein Weiser, der sein Werkzeug in der Hand hat". Aboth. R. Nathans. Hamburger II 924.

3) Ps. 1 ist als Einleitung zur ganzen Sammlung sehr spät, 19b ist Anhang zu 19a, 119 ist ebenfalls sicher spät. Vgl. Ps. 15. 24.

Jedenfalls kann man den Einfluss Sirachs nicht hoch genug anschlagen. Festgesetzt hat sich seitdem in die Seele des Judentums das Bewusstsein, dass Frömmigkeit lehrbar und der Gelehrte der Träger der Frömmigkeit sei. Auch im palästinensischen Judentum wurde diese Anschauung weiter gepflegt. Gesetzeskenntnis und Weisheit sind für den Verfasser der Grundschrift der Testamente identisch (Levi 13). Besonders beweiskräftig ist ein Ausspruch Hillels[1]: „Kein Ungebildeter (בּוּר) scheut sich leicht vor Sünde, kein Gemeiner (עַם הָאָרֶץ) ist fromm". Wenn in der Mischna an vielen Stellen der Chaber (חָבֵר = Pharisäer) im Gegensatz zum Amhaarez[2]) steht, so ist dies der greifbarste und eigentliche Unterschied zwischen beiden. Der Pharisäer ist der „Gebildete", der im Gesetz Unterrichtete, der „Amhaarez" ist der Ungebildete, der gemeine Mann. Zum Hochmut der Frömmigkeit gesellt sich der Hochmut der Bildung. In den Pirke Aboth wird fast in jedem dritten Spruch der Wert der Bildung und Lehre gepriesen. Aus den Evangelien kann man lernen, wie sehr dieses Bündnis von Frömmigkeit und Bildung, d. h. in diesem Fall toter Gelehrsamkeit, der Religion schadete. Man begreift von hier aus den Jubelruf Jesu: „Ich danke Dir Vater, Herr Himmels und der Erden, dass Du dieses den Weisen und Gebildeten verborgen und den Ungebildeten (Unmündigen) offenbart hast". Mt 11 25. Lk. 10 21.

Obendrein trat im weiteren Verlauf der Entwickelung nach der Zeit des Siraciden alsbald eine gewaltige Verengung des Begriffes von Lehre und Weisheit ein. Hatte Sirach das Gesetz zwar als Centrum und Kern der Weisheit empfunden, so war die Weisheit bei ihm weltoffen, sie war ihm der Sinn und die Aufgeschlossenheit des Menschen für die weltwaltende Vernunft Gottes, und das Gesetz war für ihn wesentlich Moral. In der weiteren Entwickelung wird die Weisheit mehr und mehr ausschliesslich auf die Kenntnis des Gesetzes koncentriert, und das Gesetz wird wieder wesentlich als Rechts-, Kult- und Ceremonialgesetz betrachtet. Die Entwickelung ist langsam gegangen, noch von Hillel[3]) rühmt man, dass er das heilige und profane Wissen in gleicher Weise beherrscht habe Sanhedrin 16. Baba Bathra 139. Hamburger II 402. Doch wurde der Horizont enger und enger, bis man das Lesen weltlicher Schriften verbot oder als

1) Pirke Aboth II 6.

2) Schürer II 387 hat die Stellen gesammelt.

3) Vgl. auch die Schilderung des Umfanges der Gelehrsamkeit des Jochanan ben Zakkai. Sukka 28. Wünsche I 391 f. — Auch R. Eleazar b. Asarja (um 100): Wo keine Thora ist, ist keine Gesittung (דֶּרֶךְ אֶרֶץ).

gefahrbringend ansah und den Gebrauch der griechischen Sprache untersagte oder auf ein Minimum beschränkte (s. o.). Und schon zu Zeiten Jesu und Pauli ist jedenfalls die Bildung des Juden ganz wesentlich Gesetzesbildung gewesen.

Erst allmählich hat auch die neue Art der Gelehrsamkeit denjenigen Einfluss auf das Volk bekommen, den sie im neutestamentlichen Zeitalter unbestritten inne hatte. Die Ueberlieferung der Schule selbst, der doch daran liegen musste, die Anfänge der Schriftgelehrsamkeit und ihre Ueberlieferung möglichst weit zurückzudatieren, gehen mit ihr nicht weit über die Makkabäerzeit hinaus. Der an der Spitze der Traditionskette in den Pirke Aboth (s. o.) genannte Simeon der Gerechte war wahrscheinlich der Zeitgenosse des Siraciden, den dieser am Schluss seines Ueberblickes über die Geschichte seines Volkes mit einem Hymnus verherrlicht hat [1]). Hier hat die Tradition eine gute Erinnerung bewahrt. Die Schriftgelehrten als Lenker des Volkes sind eine verhältnismässig junge Erscheinung. Auch die Frommen der Makkabäerzeit, die συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων, die Märtyrer, die für das Gesetz in den Tod gingen, werden doch nur zum Teil mit den gelehrten Kreisen des Volkes zusammengehangen haben [2]). Die Makkabäer hatten in den Anfangszeiten einen grossen Teil des Volkes hinter sich. Jene Zeiten der nationalen Befreiungskämpfe waren nicht günstig für die Ausbildung des Schriftgelehrtentums. Erst mit dem Ende der Makkabäerzeit erscheint als erste etwas greifbare Gestalt die des Simon ben Schetach zur Zeit des Alexander Jannaeus und

1) Josephus giebt zwar dem Grossvater dieses Simeon (bei ihm Simon I.), den er beinahe ein Jahrhundert früher ansetzt, den Beinamen des Gerechten (A. XII 43). Aber die Hohenpriesterliste des Josephus ist durchaus unzuverlässig und willkürlich zurechtgestutzt. Dass der in der späteren jüdischen Tradition weitbekannte und hochgerühmte Simeon der Gerechte identisch sei mit dem Hohenpriester, den Sirach so hoch gepriesen hat, ist eine unmittelbar sich aufdrängende Vermutung. In der jüdischen Ueberlieferung (Menachoth 109b. vgl. Joma 39b) ist Simon der Gerechte, der Vater des Onias der Makkabäerzeit. Das von Simon dem Gerechten in dem Pirke Aboth nur durch ein Glied getrennte Paar der Schriftgelehrten Jose ben Joezer aus Zereda und Jose Sohn des Jochanan aus Jerusalem scheint bereits der Makkabäerzeit anzugehören. Nach einer Ueberlieferung Bereschit R. c. 65 war ersterer Märtyrer, und als sein Neffe wird Jakim, der Alkimos der Makkabäerzeit, genannt. Dérenbourg 53.

2) Doch vgl. Da. 11 33 12 3, überhaupt die Person des Verfassers des Danielbuches. I. Mk. 7 12 werden die γραμματεῖς neben den ἀσιδαῖοι genannt, nach II. Mk. 6 18 ist der eine der Märtyrer Eleasar ein Schriftgelehrter. Vgl. I. Hen. 92 1. 94 5. 98 3 (Wissen u. Weisheit 98 9. 99 10. 101 3. Jub. 4 17).

der Alexandra. Die eigentliche grundlegende Zeit für die Ausbildung des Schriftgelehrtentums war die nachpompejanische und herodianische Zeit. Nun treten die Schriftgelehrten, ein Sameas und Pollio[1]), ein Hillel und Schammai, deutlich hervor. Nun ist auch der Charakter des Schriftgelehrtentums fertig.

Wir haben uns die Schriftgelehrten[2]) in der Zeit ihrer vollendeten Ausbildung als ein Mittelding zwischen Theologen und Juristen zu denken. In erster Linie sind sie freilich Theologen. Ihr Beruf ist das Studium und die Auslegung des Gesetzes. Das Gesetz bestimmt den Umfang und die Grenze ihres Wissens. Sie heissen im neuen Testament auch νομικοί[3]), νομοδιδάσκαλοι[4]), Josephus charakterisiert sie als ἐξηγηταὶ τῶν πατρίων νόμων A. XVII 149, als die, die das Gesetz genau kennen und die Bedeutung der heiligen Schriften auslegen können XX 264, oder als ἱερογραμματεῖς B. VI 291, auch als σοφισταί B. I 648 ff. II 433. — Doch enthält das Gesetz ja vor allem das jüdische Recht. Als Ausleger der Schrift sind die Schriftgelehrten die Bildner des Rechtes. Sie leiteten das Recht aus der Schrift ab, sie beherrschten die ja nur mündlich überlieferte Tradition der Rechtspraxis und bildeten diese weiter. Und sie waren unbedingte Auktoritäten, ihren Feststellungen beugte sich alles, auch die Aristokratengeschlechter und die Priester. Jos. A. XIII 288. XVIII 17. Sie wurden schliesslich die entscheidenden Auktoritäten für die oberste Rechtsbehörde, das Synedrium[5]). An die Theorie schloss sich die Praxis. Sie übten auch praktisch das Rechtsprechen. Schon Sirach spricht ihnen vorzugsweise das Richteramt zu 38 33. Im grossen Synedrium sassen im neutestamentlichen Zeitalter neben dem Hohenpriester und den Priestern auch die γραμματεῖς[6]). Die Schriftgelehrten

1) Vgl. Jos. A. XIV 172. XV 3 f. 370.

2) Vgl. Schürer II § 25.

3) Mt. 22 35. Lk. 7 30. 10 25. 11 45 f. 52. 14 3.

4) Lk. 5 17. Apg. 5 34.

5) Ueber das Synedrium vgl. Schürer III. § 23. Schürer datiert m E. die Errichtung des Synedriums zu hoch hinauf. Die Organisation des Synedriums, wie wir sie aus dem neuen Testament kennen, stammt vielleicht erst aus der Zeit des Sturzes der Makkabäerherrschaft. Vorhanden ist das συνέδριον unter Hyrkan II. (Jos. A. XIV 171 ff.), hier auch der Name zum ersten Mal. In ihm spielt sofort der Schriftgelehrte Sameas (Schemaja) eine Rolle. In Herodes Zeit trat das Synedrium naturgemäss gänzlich zurück. Nach der Verbannung des Archelaos (6 p. Chr.) scheint es wieder in sein Recht getreten zu sein.

6) ἀρχιερεῖς γραμματεῖς πρεσβύτεροι: Mt. 27 41; Mk. 11 27. 14 43. 53. 15 1.

übernahmen dann 2) die Leitung des synagogalen Gottesdienstes. War diese auch nicht rechtlich festgelegt, so war sie doch thatsächlich gegeben und durch die Lage der Dinge erfordert. Ueber ihren Einfluss nach dieser Seite und seine Bedeutung werden wir erst im folgenden Abschnitt reden. Sie waren aber auch 3) die täglichen Ratgeber des Volkes in allen Sachen der Religion, des Kultus, der Ceremonie. Man könnte von ihrer seelsorgerischen Thätigkeit sprechen. Aber dann wäre man doch in Gefahr zu idealisieren. Gesetzeslehrern, die das Vermögen der Wittwen zehnteten und darauf achteten, dass man von Minze, Dill und Kümmel die Abgaben richtig einlieferte, thut man mit der Bezeichnung als Seelsorgern zu viel Ehre an. Ihr Charakter nach dieser Seite liegt in der Mitte zwischen Seelsorger und Geheimpolizist. Schliesslich sind sie 4) die Akademiker, die Lehrer des Gelehrtennachwuchses in den Gelehrtenschulen. Ueber die Entstehung dieser Gelehrtenschulen wissen wir wenig. Vielleicht sind sie ebenso alt als die Synagoge (s. u.). Jedenfalls ist ihre Existenz im neutestamentlichen Zeitalter durch sehr zahlreiche Zeugnisse der Mischna sicher gestellt [1]). In den Gelehrtenschulen sammelten die Rabbinen ihre Schüler. Als ein Ausspruch der Männer der grossen Synagoge wird der Satz überliefert: „Nehmet viele Schüler auf". Pirke Aboth I_1. Der Spruch des Abtalion (Pirke Aboth I_{11}) handelt von der Verpflichtung des Lehrers dem Schüler gegenüber. — Hillel mahnt I_{12} f.: „Leite die Menschen zum Gesetz" [2]). Schammai ermahnt zu dauerndem Studium: „Mache das Studium zu Deiner bestimmten Beschäftigung" I_{16}. Gamaliel der Lehrer des Paulus: „Verschaffe Dir einen Lehrer" I_{17} [3]). Das Lehren bestand wesentlich in der mündlichen Ueberlieferung des gewaltigen Stoffes der Tra-

ἀρχιερεῖς γραμματεῖς Mt. 2 4. 20 18. 21 15; Mk. 10 33. 11 18. 14 1. 15 31; Lk. 22 2. 22 66. 23 10.

1) Das Lehrhaus בֵּית הַמִּדְרָשׁ, יְשִׁיבָה soll nach Weber (131) der Zeit Hillels und Schammais seinen Ursprung verdanken. Vgl. Schürer II 325. A. 47. 48. Wenn Pirke Aboth I 4 als ein Satz des Jose ben Joeser überliefert wird: Dein Haus sei ein Sammelplatz der Weisen, — so setzt dieser Spruch das Lehrhaus vielleicht noch nicht voraus. In den Jugendsagen, welche die Ueberlieferung aus Hillels Leben zu berichten weiss (Joma 35 b), spielt das Lehrhaus eine Rolle. In Jerusalem scheinen die Schulen sich in den Räumen des Tempels versammelt zu haben. Lk. 2 46. 20 1. 21 37; Mt. 21 23. 26 55; Mk. 14 49; Joh. 18 20. R. Jochanan lehrte im Tempel. Pesach. 26a. Schlatter S. 12.

2) Vgl. ebend. II 8 Hillels Hymnus auf die Lehre: „Viel Schule, viele Weisheit".

3) Derselbe Spruch „Verschaffe Dir einen Lehrer, erwirb Dir einen Genossen" ist I 7 von Josua ben Perachja überliefert.

dition. Das Lernen ist Memorieren, Wiederholen (δεύτερον שְׁנָה) (s. o.). Daneben fand im Lehrhaus auch der Disput der Weisen über die Fortbildung der Lehre statt. Die Schüler durften zuhören. Das Ideal des Schülers war, die Lehre des Meisters möglichst getreu weiterzugeben. Der Schüler stand zum Lehrer in einem Pietätsverhältnis ausserordentlicher Art. Er diente ihm auch in seinen persönlichen Bedürfnissen (Aboth VI 6 שַׁמּוּשׁ חֲכָמִים), er folgt ihm (ἀκολουθεῖν N. T.). Schürer II 317. Weber 132. Ein lebendiges Bild von der Gelehrtenschule giebt das Bild, das die spätere Tradition von Jochanan ben Zakkai zeichnete: „Niemand war früher als er im Lehrsaal, und nie schlief er im Lehrsaal, weder mit Vorsatz noch zufällig . . . liess niemanden im Lehrsaal zurück, ehe er hinausging; und niemand sah ihn sitzen und schweigen, anstatt sitzen und repetieren . . . und er sprach kein Wort, das er nicht aus dem Munde seines Lehrers gehört hätte; und nie sagte er, die Zeit ist da, um aus dem Lehrsaal aufzubrechen". Sukka 28a. Schlatter 10 f.

So sieht die Religion, welche lehrhaft geworden ist, bei ihren Führern und Trägern aus. Sie ist fast nichts anderes mehr als Lehre und Theologie. Auch hier noch kann man den oben beobachteten Einfluss des griechischen Lebensideals nicht verkennen. Wie hier so dort ist das Ideal die Weisheit[1]); die Ueberzeugung herrscht, dass Lehre und Bildung den Menschen das verschaffen, was das Leben des Lebens wert macht. Andrerseits ist nicht zu verkennen, dass in der Schule der Rabbinen der Ernst, die Bezogenheit auf das Leben, das Streben auf ein Volksganzes zu wirken, das feste Pflichtbewusstsein viel gewaltiger und mächtiger waren als in den griechischen privaten, sich um das Volksleben und die Aussenwelt kaum kümmernden Philosophenschulen. Gestalten wie die Hillels, Gamaliels, Jochanans erfordern unbedingten Respekt, sie haben trotz aller Absonderlichkeit etwas Rührendes, ja Imponierendes. Aber auch die Kehrseite darf nicht vergessen werden. Welch eine enge Welt ist hier die Religion geworden, wie ist hier alle selbständige geistige Regsamkeit und Frische, das Leben selbst getötet. Welch ein Abstand zwischen der gottbegeisterten Rede des Propheten und dem repetierenden Gemurmel des gelehrigen Schülers, ja selbst noch zwischen dem weltoffnen Wesen des Siraciden und dem Rabbinen, dessen Welt das Lehrhaus geworden ist. Zu dem grössten an Jesus gehört sein Gegensatz gegen diese

1) Häufig wird überliefert, dass die Rabbinen disputierten, was wichtiger sei, Lernen oder Thun, die Lehre oder die Ausübung. z. B. Kidduschin 40. Wünsche II 1, 108 (R. Akiba, Tarphon, Josse).

γραμματεῖς, dass er nicht lehrte wie die Theologen, dass er das Volk von den Theologen — wenigstens auf einige Zeit — erlöste.

Ueber die äussere Organisation des Rabbinentums wissen wir wenig. Von dem Ansehen der γραμματεῖς im Volk zwar berichtet das neue Testament zur Genüge; auch von den Titeln (Rab, Rabba, Rabban, Rabbon (-un) διδάσκαλος, ἐπιστάτης, πατήρ, καθηγητής cf. Mt. 23 9-10), die man ihnen gab. Der eigentliche Titel Rabbi scheint erst in nachneutestamentlicher Zeit aufgekommen zu sein. Hillel und Schammai heissen noch nicht Rabbi. Schürer II 316. Im neuen Testament ist ῥαββί noch Anrede. — Wir wüssten gerne, wer denn nun eigentlich als „Rabbi", als γραμματεύς angesehen wurde. Die Anforderungen, die an einen γραμματεύς gestellt wurden, kennen wir. — Aber wie erwies man, dass man diesen Anforderungen genüge. War eine bestimmte Lehrzeit festgesetzt oder die Regel? Schloss die Lehrzeit der Schüler mit einer Prüfung? Oder war das Gewerbe der Schriftgelehrten noch ein ganz freies? Für die spätere Zeit sind wir ziemlich genau unterrichtet. (Sota 22a, Schabbath 114a; Weber 133, vgl. Hamburger R.E. Art. Ordination.) Danach war die Lehrfähigkeit an ein bestimmtes Alter (40 Jahre) geknüpft und an die vollkommene Beherrschung der ganzen Halacha, die doch wohl durch eine Prüfung festgestellt wurde. Damit rückte dann der Talmid zum Talmid Chacham (Lehramtskandidaten) auf. Rabbi wurde er erst, wenn eine Gemeinde ihn zum Lehrer erwählt hatte, und zwar durch feierliche, vermittelst Handauflegung (סְמִיכָה) vollzogene Ordination. Tos. Sanhedr. 1. Sanh. 13. 14a. Weber 133—134. Das sind im einzelnen jedenfalls Ordnungen, wie sie erst nach der Zerstörung Jerusalems bei der Neuorganisation des Volkes durch die Rabbinen festgelegt wurden. Durch Handauflegung scheinen übrigens bereits die Mitglieder des Synedriums aufgenommen zu sein. Sanhedrin IV 4. Schürer II 199. A. 33. Der Ritus der Handauflegung in der christlichen Gemeinde stammt anscheinend aus dem Judentum. — Die Ordination wird als Mitteilung des Geistes aufgefasst. Moses hat den Aeltesten den Geist mitgeteilt, von da hat einer sein Licht an dem andern entzündet (Bamidbar Rabba c. 15. 21), und noch immer pflanzt sich der heilige Geist durch die Handauflegung weiter fort. Weber 126 f.

Auch darüber, wie der Stand der Schriftgelehrten äusserlich gestellt war, herrscht keine volle Klarheit. Im Princip sollte ihre Thätigkeit unentgeltlich sein. Hillel äusserte sich: „Wer sich der Krone (des Gesetzes) (zu äusseren Zwecken) bedient, schwindet dahin". Aboth I 14 (Bechoroth IV 6). Gesetzgebung wie Unterricht sollen unentgeltlich sein. Aber es gab natürlich mannigfach Mittel und Wege, die rigorosen Vorschriften zu umgehen. Die Lehre aus der Thorah war unbezahlbar, aber man entschädigte den Richter und den Lehrer für den Zeitverlust, den er beim Gericht und bei der Lehre erhalten. Kethuboth 105a. Pesikta 178a u. ö. Weber 130. Den Schülern wurde geboten, mehr für ihren Lehrer als für ihren eigenen Vater zu sorgen. Baba Mezia II 11 (Schürer II 317). Reiche Schüler werden sicher auch für den Unterhalt ihrer Lehrer gesorgt haben. In späterer Zeit waren die Rabbinen von den Steuern befreit. Die Gemeinde zahlte

für sie. Baba bathra 8 (Weber 130). Dennoch scheint es der Brauch gewesen zu sein, dass die Rabbinen neben ihrer Gelehrtenthätigkeit ein Gewerbe trieben. Allerdings betrachtet der Siracide den Stand des Schriftgelehrten noch als einen besonderen neben den Ständen des Handwerkers. Aber in der Zeit des neuen Testaments war es wie das Beispiel Pauli und vieler anderer Schriftgelehrter beweist, Brauch, Schriftgelehrsamkeit mit einem Handwerk zu verbinden. Schürer II 318 22. Delitzsch, Handwerkerleben zur Zeit Jesu. 2. Aufl. 1875. S. 71—83. Hamburger, R.E. Art. „Gelehrter" und „Unterhalt". (Weitere Litteratur bei Schürer.)

Auch im alexandrinischen Judentum war die Entwickelung eine ähnliche. — Freilich ist sie hier keine für das Ganze des Diasporajudentums so bedeutsame wie in Palästina. Lehrer des Rechtes brauchte man in der Diaspora nicht oder doch weniger als in Palästina. Dennoch entwickelt sich auch hier die Religion nach der Seite der Lehrbarkeit und zwar im beständigen Zusammenhang mit der hellenischen Umgebung noch stärker als in Palästina. Es entsteht auch hier Theologie, Theologen und theologische Litteratur. Die Theologie, die sich hier entwickelt, trägt nicht wie die palästinensische den Charakter der Jurisprudenz, sie tritt rein heraus. Dafür allerdings fehlt ihr auch die unmittelbare Beziehung auf die Praxis und die Gemeinde. Sie trägt privaten Charakter und ähnelt damit dem Betrieb der hellenischen Popularphilosophie. Durch die unmittelbar sich aufdrängende Nötigung der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus bekommt sie die von da an fast aller Theologie gemeinsame apologetische Haltung, auch wo sie nicht unmittelbar apologetisch sein will. Und diese Apologeten und Theologen werden nun, ohne dass sie ein Amt hatten, die geistigen Führer der Diaspora. Schriften wie die Weisheit Salomos, die Apologie Aristobuls, Ps. Phokylides u. a., eine Persönlichkeit wie die Philo drücken ihr zum Teil das Gepräge auf. In einer schweren Zeit für das Judentum führt der Gelehrte Philo die Sache seines Volkes vor dem Kaiser.

Und Philo vor allem ist Theologe oder wenigstens theologischer Litterat. Er ist eigentlich der erste Theologe auf dem uns interessierenden Religionsgebiet, dem man wirklich diesen Namen geben kann. Philo hat unendlich viel von einem hellenischen Philosophen, aber in der bewussten Beschränkung und Bezogenheit seiner gesammten Lehre und seiner Schriftstellerei auf Gott und das Wissen um sein Wesen, in der Abhängigkeit aller seiner Deduktionen vom mosaischen Gesetz, in der ständigen Betonung des Glaubens gegenüber der Erkenntnis und dem Wissen ist er eine neue eigenartige Erscheinung, die sich in die Geschichte der griechischen Philosophie nicht einglie-

dert. Er ist Theologe, und was er treibt, ist Theologie, die Kunst einer zusammenhängenden, vor dem Intellekt standhaltenden Darstellung der Religion und der Auseinandersetzung ihrer Wahrheiten mit dem sie umgebenden Weltwissen. Für die junge aufwachsende christliche Theologie lag in Philo eine unerschöpfliche Fundgrube des Wissens und Könnens.

In Philo vollendet sich die freie und weltoffene Weisheitslehre des Siraciden und der Sprüche. Mannigfache andere Bedingungen und Einflüsse haben den Theologen Philo geschaffen. Aber deutlich läuft auch eine Linie von Sirach und den Sprüchen hinüber zur Weisheit Salomos und Philo. — Und so hängen alle Erscheinungen, die wir in diesem Abschnitt besprochen haben, mit einander zusammen, und überall stossen wir auf dieselbe Thatsache: die Theologie wird eine Macht im Leben der Religion. —

Kapitel VI. Die Kirche und die Laien. — Der Gottesdienst der Synagoge. — Die Regelung des alltäglichen religiösen Lebens. — Der Jugendunterricht.

Die jüdische Religion ist nicht nur Eigentum der Theologen und Führer geblieben, sie hat auch die Masse ergriffen. Wir sprechen eben desshalb mit Recht von einer jüdischen Kirche, weil von allen damals über das Volk hinüberstrebenden Religionen das Judentum wirklich eine ganze Volksmasse in Palästina sowohl wie in der Diaspora erfasst hat. Wir fragen nach den Mitteln, durch deren Benutzung ihm das gelungen ist.

Das hauptsächlichste Mittel ist die Synagoge. Wie alt die Einrichtung der Synagoge sei, lässt sich schwer bestimmen. Ich glaube, dass sie für gewöhnlich viel zu hoch hinaufdatiert wird. Vielfach nimmt man noch an, dass die Synagoge eine Einrichtung des Exils gewesen sei, welche dann die Verbannten bei ihrer Rückkehr aus Babylon mitgebracht hätten (Schürer II 429) Doch erheben sich starke Bedenken dagegen.

Zunächst finden wir auch nicht den Schatten eines Beweises für diese These. Man kann dieselbe nur indirekt beweisen, indem man die Frage stellt, wie sich denn das Judentum ohne eine solche den Tempelkult ersetzende Institution erhalten, sich sogar konsolidiert und vereinheitlicht haben könnte. Es lässt sich aber doch ein Mittel denkbar machen und es

entspricht dies besser religionsgeschichtlichen Analogieen: nämlich das Mittel der Gelehrten- und Priester-Schulen. Es wäre möglich, dass die Gelehrtenschule älter wäre als die Synagoge, und dass diese den Zusammenhang des exilischen Judentums gebildet hätte. Denn dieses trägt, wenn wir nur die Zahl der aus dem Exil Zurückkehrenden ins Auge fassen, ganz wesentlich den Charakter einer Gelehrten- und Priester-Religion. Analog der jüdischen Religion hat sich auch die chaldäische Religion in Priester- und Gelehrten-Schulen erhalten. Und das babylonische Judentum hat vielleicht von Anfang an den Gelehrtencharakter behalten. — Nach dem Exil und der Wiederaufrichtung des Kultus in Jerusalem war gar kein stärkeres Bedürfnis nach Lehrstätten und Synagogen vorhanden. Das Judentum war wesentlich durch eine Stadtgemeinde und deren nächste Umgebung repräsentiert. Aus Erzählungen wie Neh. 8 lässt sich für das Institut der Schriftverlesung oder gar der Synagoge so wenig irgend ein Schluss ziehen als aus 2. Ko. 22—23. Höchstens der Schluss ist zwingend, dass es damals das Institut der Synagoge und Schriftverlesung noch nicht gab. Der Tempel war allen denen, die den Gottesdienst suchten, leicht erreichbar. Es ist doch bemerkenswert, dass in den Psalmen mit vielleicht einer Ausnahme niemals von der Synagoge die Rede ist, dass in dem Bericht der Makkabäerbücher nirgends von der Störung und Unterbindung des sabbatlichen synagogalen Gottesdienstes etwas erzählt wird. Nur eben in dem wahrscheinlich aus der Makkabäerzeit stammenden Psalm 74 8 wird die Vernichtung der Versammlungsstätten Gottes im Lande erwähnt כָּל־מוֹעֲדֵי־אֵל בָּאָרֶץ. Und selbst hier fragt es sich, ob mit jenen Versammlungsstätten nicht ebenso gut die Lehrhäuser der Schule gemeint sein können. Die Schriftgelehrten waren in jener Zeit bereits organisiert. In Jabez wohnen die Geschlechter der Schriftgelehrten, I. Chron. 2 55 (4 9f.). Aber es mag zugegeben werden, dass in Palästina schon in der Makkabäerzeit Versammlungshäuser existierten. Sehr alt kann diese Institution doch nicht gewesen sein. In der ägyptischen Diaspora war sie wahrscheinlich noch zu Anfang der Makkabäerzeit nicht vorhanden. Alles was wir aus Josephus (A. XIII 62—73; B. VII 422—432) über die Gründung des Tempels von Leontopolis wissen, spricht dagegen. Hatte das Judentum in Aegypten damals bereits in der synagogalen Institution ein festes Centrum besessen, so wäre jener Tempel schwerlich begründet. Daher gehört auch die oben (S. 582) erwähnte Inschrift Corp. Inscr. Lat. III Suppl. I 6583, welche eine Synagoge in Aegypten erwähnt, in die Zeit Ptolemaeus VII. Euergetes II. (145—117). Vgl. die Nachrichten über Ezechias bei Ps. Hecataeus, Josephus Ap. I. 187—189. In Antiochia wird erst zur Zeit der Nachfolger Antiochus IV. eine jüdische Synagoge erwähnt. Jos. B VII 44.

Die eigentliche Ausbildung des synagogalen Gottesdienstes fällt demnach erst in die Zeit des Spätjudentums. Im Zeitalter des neuen Testaments und Philos ist die Synagoge in Palästina wie in der Diaspora eine ganz feste Institution. In allen Städten und wie es scheint auch den Flecken und grösseren Dörfern Palästinas finden wir Synagogen, und ebenso in den bedeutenderen Städten der Diaspora (Apg.

15 21. Philo Vita Mos. III 27. M. II 168). In den bedeutenderen Centren des Judentums, in Jerusalem, Alexandria, Rom u. a. scheint es eine ganze Reihe von Synagogen gegeben zu haben [1]).

Und wo es Synagogen gab, da gab es auch die Institution des allwöchentlichen, sabbatlichen Gottesdienstes, die schon im neutestamentlichen Zeitalter festgegründet dasteht. Damit verändert sich das Wesen des Sabbats, der Sabbat hört auf, einen reinkultischen und ceremoniellen Charakter zu haben. Er wird zum Tage des Gottesdienstes und der Gottesverehrung in einer ganz neuen geistigen Form.

Die Hauptsache im synagogalen Gottesdienste [2]) ist die Lehre. Den Mittelpunkt desselben bildet die Verlesung [3]) eines Abschnitts (Parasche) aus der Thora, die zu diesem Zweck schon im Zeitalter der Mischna in 154 Paraschen (bei dreijährigem Cyclus) eingeteilt war. Megilla 29 b. Goldschmidt II 658. 661. Schürer II 455. Der Abschnitt wurde wie es scheint in Palästina von mehreren, in der Diaspora von einer Person vorgelesen (Megilla IV. 2. 4. Philo b. Euseb. Praep. Ev. VIII 7 12-13, de septen. 6; quod omnis probus liber 12). Die Vorleser wurden vom Leiter der Versammlung, dem Archisynagogen, dazu aufgefordert. An die Vorlesung im hebräischen Urtext schloss sich nach bestimmten, genau festgelegten Regeln die Uebersetzung in die Volkssprache. In den Synagogen der Diaspora be-

1) Für Jerusalem: Apg. 6 9. 24 12; Alexandria: Philo. Legatio ad Cajum 20. II 565. über einen Synagogenprachtbau Sukka 51b. Wünsche I 398; Rom: Leg. ad Cajum 23. II 568. Schürer II 449.

2) Man unterschied später einen Hauptgottesdienst am Vormittag und einen Nebengottesdienst am Nachmittag. Wenn Philo b. Euseb. Praep. Ev. VIII 7 12-13. M. II 630 den Gottesdienst μέχρι σχεδὸν δειλῆς ὀψίας dauern lässt, so setzt das vielleicht (?) dieselbe Sitte voraus. Jedenfalls war der ganze Sabbat dem Gottesdienst geweiht. Die Mischna kennt Wochengottesdienst am zweiten und fünften Tag (Montag und Donnerstag). Megilla III 6. IV 1 Schürer II 458, auch Gottesdienst am Neumond Megilla IV 2. — Im neutestamentlichen Zeitalter ist von alledem noch nichts nachzuweisen.

3) Bereits Hillel mit seiner Mahnung, sich nicht von der Gemeinde (צִבּוּר) zu trennen (P. Aboth II 5), setzt solche gottesdienstlichen Versammlungen voraus. Pesach 70b. (Goldschmidt II 572) werden Schemaja und Abtalion Darschanim genannt. Darschanim heissen aber diejenigen, die in der Synagoge Vortrag (D'rascha) halten. Ist die Ueberlieferung zuverlässig, so können wir damit die synagogalen Einrichtungen bis in die erste Zeit des Herodes zurückverfolgen. Dasselbe gilt, wenn die Rede des Biographen des Herodes, Nicolaus von Damaskus (A. XVI 43), von Josephus getreu überliefert ist. Schon Nicolaus behandelte dann die Sabbatssitten als uralt.

nutzte man nur die Uebersetzung der LXX. An die Vorlesung des Gesetzes schloss sich im Hauptgottesdienst die Vorlesung eines Abschnittes (Haphtare genannt, weil sie den Gottesdienst schloss) aus den Propheten, der frei gewählt werden konnte und von einem vorgetragen wurde (Megilla IV 1—5). Die Sitte der Prophetenvorlesung ist für die neutestamentliche Zeit bezeugt. Lk. 4 17. Apg. 13 15 [1]). Später kam auch die Sitte auf, dass von den Ketubim die fünf Megilloth an den Hauptfesten im Gottesdienst verlesen wurden. Es scheint aber im neutestamentlichen Zeitalter nur erst die Sitte der Vorlesung des Estherbuches am Purimfest existiert zu haben (Schürer III 456. Anm. 111).

An die biblische Lektion schloss sich der Vortrag an דְּרָשָׁה [2]), in welchem der betreffende Abschnitt „erläutert und praktisch nutzbar" gemacht wurde. Diese Sitte steht ebenfalls für das neutestamentliche Zeitalter fest. Sehr häufig wird erwähnt, dass Jesus (und Paulus) in der Synagoge lehrte. Zu diesen Vorträgen hatte ein jeder das Recht. Doch waren natürlich die in angesehener Stellung Befindlichen und die des Gesetzes Kundigen bevorzugt. Nach Philo halten die Kundigsten Vorträge, de sept. 6, auch einer von den Priestern, wenn er zugegen war, oder einer der Aeltesten. Euseb. Praep. Ev. VIII 7 12-13. Naturgemäss bekamen die Schriftgelehrten diese Vorträge mehr und mehr in die Hand. Jesus lehrte in der Synagoge „nicht wie die Schriftgelehrten". Von einer ganzen Reihe bekannter Rabbinen der ältesten Zeit wird gerade ihr Vortrag in der Synagoge gerühmt, ja man kann wohl sagen, dass das Predigen in der Synagoge [3]) seit der Zerstörung zum Amt und zur Berufspflicht der Schriftgelehrten gehörte. Wenn später die Halacha, der weitere Ausbau des Gesetzes, und die Haggada, die Erläuterung der Schrift namentlich ihrer historischen Partieen, als die wesentlichsten Arbeitsgebiete der Rabbinen erscheinen, so darf man sagen, dass die Halacha aus den mehr akademischen Disputationen des Lehrhauses, die Haggada dagegen aus diesen gottesdienstlichen Vorträgen in der Synagoge erwuchs.

Vorwiegend war somit der Charakter des synagogalen Gottes-

1) Allgemeine Beschreibungen: Philo, Fragm. b. Euseb. Praep. evang. VIII 7 12-13. M. II 630, de septenario c. 6. M. II 282, quod omnis probus liber c. 12. M. II 458. vgl. de vita contemplat. c. 4. 8 f. 10. Josephus c. Apion. II 175. Nicolaus v. Damaskus b. Josephus Ant. XVI 43.

2) Philo, quod omnis probus liber 12. M. II 458: εἶθ' ὁ μὲν τὰς βίβλους ἀναγινώσκει λαβών, ἕτερος δὲ τῶν ἐμπειροτάτων . . . ἀναδιδάσκει.

3) Vgl. Hamburger, Art. Predigt II 924.

lienstes ein lehrhafter. Der Laie sollte hier im Gesetz unterrichtet und vervollkommnet werden. Dieser Zweck der Synagoge ist den jüdischen Schriftstellern auch ganz deutlich [1]). Erst in zweiter Linie steht das erbauliche und kultische Element. Dieses letztere kommt teilweise im Lehrvortrag, hauptsächlich aber im gemeinsamen Gebet zum Ausdruck. Dem Verlesen der Thora ging das Recitieren des Schma und das Gebet voraus. Ueber das Schma, das nicht eigentlich den Charakter des Gebetes, sondern eines Bekenntnisses hat, wird weiter unten noch gehandelt werden. Hier kommt vor allem das eigentliche Gebet in Betracht. Dieses wurde ebenfalls von einem vom Vorsteher dazu bestimmten Mitglied gesprochen, von der Gemeinde stehend (mit dem Gesicht nach Jerusalem) angehört. Die Gemeinde selbst sprach die Responsionen namentlich das Amen. — Leider wissen wir von der Gebetsliturgie des Judentums in unsrer Zeit sehr wenig. Es scheint, als wenn im Tempel schon eine umfangreichere Gebetsliturgie ausgebildet wurde und diese dann auf die Synagoge übertragen wurde, während dies hinsichtlich des Gesanges und der Musik nicht der Fall war. Zu den kultischen Elementen gehört auch der Schluss des Gottesdienstes, die Erteilung des priesterlichen Segens (Nu. 6 22 ff.), der wenn ein Priester zugegen war von diesem, sonst von irgend einem Gemeindeglied am Schluss des Gottesdienstes gesprochen wurde. Hier haben wir ein besonders deutliches Beispiel der Uebertragung eines Ritus des Tempelkults auf den synagogalen Gottesdienst. Vgl. Schürer II 457 f.

So brachte das Judentum in der Synagoge eine Schöpfung von eigentümlicher religionsgeschichtlicher Bedeutung hervor. Es war ein neuer Gottesdienst, wie er sonst noch nirgends, in so festen Formen ausgebildet, vorhanden war, frei von fast allem eigentlich kultischem und ceremoniellem, von allem Luxus und Gepränge, bis zu einem gewissen Grade ein Gottesdienst im Geist. Höchst einfach, so dass er überall in der Welt auch bei einem ganz kleinen Kreise von Gläubigen eingerichtet werden konnte. Charakteristisch ist vor allem für diesen die rein demokratische Grundlage; von allem Priestertum ist dieser Gottesdienst vollkommen unabhängig, principiell hat jeder an demselben die gleichen Rechte, nur das Können und die Fähigkeiten des einzelnen begründen den Unterschied im Einfluss, jeder

1) Vgl. Josephus Ap. II 175, A. XVI 43. Philo Vita Mosis III 27. M. II 168 nennt die Synagoge διδασκαλεῖα φρονήσεως καὶ ἀνδρίας καὶ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης, εὐσεβείας τε καὶ ὁσιότητος καὶ συμπάσης ἀρετῆς (Legatio ad Cajum 23. M. II 568 „τὴν πάτριον φιλοσοφίαν“).

kann zu Wort kommen. Auch die Theologen haben sich der Leitung desselben noch nicht unbedingt bemächtigt. Natürlich war eine Leitung des synagogalen Gottesdienstes vorhanden und muss der einfachen Ordnung wegen vorhanden sein. Aber die Leiter des Gottesdienstes bilden keine Kaste für sich. Die bürgerliche und die synagogale Gemeinde fallen ungefähr zusammen. Das Gebäude des Gottesdienstes und die Utensilien sind Eigentum der Gemeinde. Der Gottesdienst steht mitten im alltäglichen Leben, und das bürgerliche Leben kulminiert im Gottesdienst. Die ungeheuer starke Popularität dieses Gottesdienstes beruht auch auf dieser ihrer Eigentümlichkeit. Sein Charakter war zwar ein ausserordentlich nüchterner, er wendet sich wesentlich an den Verstand und den Willen. Um so intensiver war seine Wirkung, er war das mächtigste Mittel, das Judentum zu jener einheitlichen Masse auszugestalten, zu der es geworden ist, die Religion zum Eigentum der Laien und der Masse zu machen, zu verhindern, dass das Judentum Schule und Sache der Gelehrten wurde. Und welche vorbildliche Bedeutung hat das Judentum mit dieser Schöpfung gehabt! Die Heiligung eines Tages in der Woche durch gottesdienstliche Versammlung, das gemeinsame Gebet, das Bekenntnis, die Schriftverlesung, die Predigt, der Segen, wie ist uns das alles vertraut. Wir vergessen nur zu leicht, wem wir diese Formen gottesdienstlichen Lebens verdanken.

Die neue Organisation aber hat ihre Fäden noch weiter gezogen und feiner gesponnen, und ihren Einfluss noch weiter auf das alltägliche Leben der Laien ausgesponnen. Vor allem kommt hier das geregelte und formulierte Gebet in Betracht [1]). Die Pflicht, zu bestimmten Zeiten des Tages (dreimal) zu beten, dürfen wir mindestens im neutestamentlichen Zeitalter voraussetzen. Angedeutet ist das dreimalige Gebet bereits Ps. 55 18. Da. 6 11. Josephus A. IV 212 erwähnt ausdrücklich die Verpflichtung jedes Juden, zweimal am Tage, am Morgen und Abend sein Gebet zu sprechen. Nach den Bestimmungen der Mischna war dieses am Abend und Morgen zu sprechende Gebet das

1) Zur Hochschätzung des Gebets vgl. Sir. 7 10. 17 27. 21 1. cf. 39 5 f. 37 15. 38 9. 38 14 In der spätjüdischen Litteratur spielt das Gebet eine besondre Rolle. Neh. 1 5-11. 9 6-37; Jon. 2 2-10; Sirach 51 1-12; Jud. 9 2-14. 13 4-5 (12 6 Morgengebet) 16 2-18; Tob. 3 1-6, 11-15. 8 5-7. 13 1-15; Da. 9 4-19, Gebet Asarjâ; Lobgesang der drei Männer; Gebet Manasse; Zusätze zu Est.: Gebet Mardochais, Gebet der Esther; IV. Es. 3[1]4-36. 5 23-30. 6 38-59. 8 20-36. 9 29-37. 14 18-22; II. Bar. 3 1-9. 21 4-25. 48 2-21. 54 1-22; III. Makk. 2 2-20. 6 2-15. Vgl. III. Mk. 2 21 ἡ ἐνθεσμος λιτανεία.

Schma, eine Komposition aus Dt. 6 4-9. 11 13-21. Nu. 15 37-41 [1]). Aus der Art wie Josephus das tägliche Gebet (a. a. O.) charakterisiert — μαρτυρεῖν τῷ θεῷ τὰς δωρεάς, ἃς ἀπαλλαγεῖσιν αὐτοῖς ἐκ τῆς Αἰγυπτίων γῆς παρέσχε —, lässt mit grosser Wahrscheinlichkeit darauf schliessen, dass auch schon für ihn das Schma das tägliche Gebet war, und da er diese Sitte in Moses Zeit zurückverlegt, so dürfen wir den Beginn dieser Sitte zum mindesten vor die Jugendzeit des Josephus ansetzen [2]). — Ausserdem scheint schon in dieser Zeit das grosse Laiengebet, das Schmone-Esre (18 Bitten-Gebet) entstanden zu sein, später schlechtweg הַתְּפִלָּה. Es ist allerdings kaum wahrscheinlich, ja durch das Stillschweigen des Josephus ausgeschlossen, dass schon damals die spätere Vorschrift (Berachoth IV 1) das Gebet dreimal am Tage Morgens, Nachmittags und Abends zu sprechen, existierte.

Seine endgültige Redaktion scheint das Gebet bereits am Ende des ersten Jahrhunderts erhalten zu haben. Nach Berachoth 28b. Megilla 17b (Bacher I 89, Wünsche I 530) soll zur Zeit Gamaliels II. (um 100) Simon der Baumwollhändler die 18 Bitten des Gebets redigiert haben und Samuel der Kleine noch eine 19. Bitte gegen die abtrünnigen Minim hinzugefügt haben. — Schürer II 460 ff. macht darauf aufmerksam, dass das Gebet so wie es vorliege allerdings erst nach der Zerstörung Jerusalems entstanden sei, da die 14. und 17. Bitte dieselbe voraussetzten. Der Text des Gebetes, den Schürer mitteilt, repräsentiert nur die babylonische Recension desselben. Neuerdings ist von Schechter (Jew. Quart. Review X 1898. 654—659, Dalman, die Worte Jesu 299—301) die jerusalemische Recension mitgeteilt. Diese ist entschieden ursprünglicher in der Fassung, und in ihr haben Bitte 14 und 17 einen Wortlaut, der die Möglichkeit der Entstehung des Gebetes vor der Zerstörung offen lässt. 14: Erbarme Dich Herr unser Gott mit Deiner grossen Barmherzigkeit über Israel Dein Volk und über Jerusalem Deine Stadt und über Zion, die Wohnstätte Deiner Herrlichkeit, und über Dein Heiligtum und Deine Wohnung und über die Herrschaft des Hauses David, des Gesalbten Deiner Gerechtigkeit. Gelobet seist Du, Gott Davids, der Du bauest (von Wiederaufbauen ist hier keine Rede) Jerusalem. 16 (17) Habe Wohlgefallen Herr unser Gott und wohne in Zion, und dienen sollen Dir Deine Knechte in Jerusalem. Gelobt seist Du Jahwe, dem wir dienen in Ehrfurcht. (Die babylonische Recension erwähnt in diesem Zusammenhang noch die Opfer und mag in diesem Punkt das ursprüngliche bewahrt haben.) — Auch in dieser Bitte wird nur ausgesprochen, dass Jahwe beständig in Zion bleiben soll. Sein Wohnen in Zion ist geradezu vorausgesetzt. Auch darin ist die palästinensische Recension ursprünglicher, dass wir hier wirklich das Gebet Samuels des Kleinen gegen die Minim finden:

1) Berachoth I 1-4. II 2. Tamid V 1.

2) Nach Tamid V 1 wurde der Sch'ma von den Priestern im Tempel gebetet. — Wieder eine Uebertragung einer Kultsitte auf das synagogale alltägliche Leben.

Bitte 12: Den Abtrünnigen sei keine Hoffnung, und das hochmütige Reich zertrümmere in Eile, in unsern Tagen. Und die Nazaräer und die Minim sollen plötzlich umkommen; sie sollen ausgelöscht werden aus dem Buch des Lebens und nicht mit den Gerechten eingeschrieben werden. Gelobet seist Du Jahwe, der Du zerschmetterst die Frevler. — Hier haben wir nicht nur das Gebet gegen die Minim, sondern auch das von den Kirchenvätern so oft (Schürer II 463 139) den Juden vorgeworfene Fluchgebet gegen die Christen (Nazarener). Zugleich sehen wir, dass die Tradition Berachoth 28b mit der Behauptung, dass das Gebet gegen die Minim als neue Bitte von Samuel dem Kleinen eingeschoben sei, und deshalb das Schmone Esre 19 Abschnitte habe, nicht zu Recht besteht. Ersichtlich ist das Gebet gegen die Minim in die schon vorhandene 12. Bitte eingeschoben. Wenn die babylonische Recension 19 Bitten hat, so ist das gekommen durch Zerlegung der 14. (messianischen Bitte) in zwei Bitten 14 und 15, denen man es infolge der Wiederholungen noch in der babylonischen Recension anmerkt, dass sie ursprünglich zusammengehörten. — Somit können wir mit Sicherheit sagen, dass das Schmone-Esre in seiner ursprünglichen Recension im grossen und ganzen aus der Zeit vor der Zerstörung stammt. Es wird schon damals ein beliebtes Gebet gewesen sein und eröffnet uns einen wichtigen Einblick in das Gebetsleben der Juden zur neutestamentlichen Zeit (vgl. noch den Artikel Schmone Esre in Hamburgers R.E.).

Zu diesen Gebeten kommt, ebenfalls in unsrer Zeit, das geregelte Tischgebet hinzu, wie es eigentlich schon Dt. 8_{10} vorgeschrieben war [1]). Danksagungen vor und nach der Mahlzeit schreibt Berachoth III 3—4 vor. Jesus dankt beim Genusse der Mahlzeit Mt. 14_{19}. 15_{36}. 26_{26} u. Parall. vgl. Rö. 14_{6}. I. Kor. 10_{30}. I. Tim. 4_{4}. In der jüdischen oder judenchristlichen Sib. IV. 25—26 wird das Tischgebet als Eigentümlichkeit der Frommen genannt [2]).

So umgiebt allmählich die Synagoge das alltägliche Leben des Laien mit einer Gebetskette. Es gehört zu den Pflichten eines Lehrers, dass er die Jünger beten lehrt. Johannes der Täufer hat seine Schüler beten gelehrt, die Jünger verlangen es auch von Jesus Lk. 11_{1} f. R. Jochanan ben Zakkai lehrt seine Schüler das Schma, die Thephilla (Schmone Esre) und das Tischgebet (Birkat Mazon). Aboth R. Nathans 30. Schlatter 23. Bedeutsam ist es, dass der Tractat „Berachoth" der erste Teil der Mischna ist (Schlatter 23_{1}). Die Gefahr der Veräusserlichung ist allerdings bei so bestimmten Vorschriften über die

1) In der Anecdote von dem Benehmen Simon ben Schetachs am Hofe des Alexander Jannaeus (Bereschith R. c. 91. Derenbourg 96—98) wird das Tischgebet als Sitte vorausgesetzt.

2) Andre Gebete, die vielleicht bis in unsre Zeit zurückreichen, sind das Habinenu (ein abgekürztes Schmone Esre) das „Kaddisch". Text bei Dalman 304—305. Hamburger, R.E. Art. Kaddisch.

Zeit des Gebets, die Art seiner Verrichtung und seinen Wortlaut niemals ausgeschlossen. Dass schon im Zeitalter des neuen Testaments eine starke Veräusserlichung des Pflichtgebetes eingetreten ist, bedarf keines Beweises [1]). Aber wann ist kirchliche Frömmigkeit je davon ganz frei geblieben! — Und auf der andern Seite darf man nicht verkennen, was das geregelte Gebetswesen und das formulierte Gebet für die Durchschnittsfrömmigkeit bedeutet, von welchem Wert diese Verinnerlichung und Durchdringung des alltäglichen Lebens mit dem Gedanken an Gott für eine ganze religiöse Gemeinschaft sein muss.

Zu dem Gebet gesellt sich die fromme Uebung des Fastens [2]). Fasten ist vor allem der Ausdruck der Busse und Reue. Der Versöhnungstag ist der Tag des Fastens (ἡ νηστεία) kat-exochen. Bei öffentlichen Unglücksfällen, Ausbleiben des Regens etc. wurde öffentliches Fasten angeordnet [3]). — Fastentage sind Busstage, wie auch unsre Kirche sie noch kennt. Daneben war es auch Sitte, dass die Privatleute fasteten. Da als öffentliche Fasttage der zweite und fünfte Tag angesehen wurde [3]), so wurde es auch im Privatleben Sitte, an

1) Es ist doch sehr die Frage, ob die vielen kleinlichen Bestimmungen der Mischna über das Beten, das Schma, Tischgebet etc. (Schürer II 486—489) alle bereits dem Judentum unsrer Zeit zur Last zu legen sind. Beachte die Warnung des R. Simon, des Schülers Jochanan ben Zakkais, P. Aboth II 17: „Mache Dein Gebet nicht zu einer (blossen) Satzung קְבַע, sondern es sei inniges Flehen vor dem Herrn". Aehnlich ist der Ausspruch eines andern Schülers des Jochanan, R. Eliezers. Berach. II 4. Bacher, Haggada I 108. Derselbe empfahl in der Gefahr das schöne Gebet: „Thue Deinen Willen im Himmel und lass Herzensbefriedigung zu Teil werden deinen Verehrern auf der Erde; was Dir gut dünkt, thue". Berachot 29 b. Wünsche I 47. Josua Chananja war der Meinung, dass ein kurzer Auszug des täglichen Pflichtgebets genüge. Berach. III 4 (vgl. Berach. 29 a. Wünsche I 46). Auf der andern Seite urteilte R. Chanina (1. Jahrh.?) „Wer sein Gebet lang macht, dem wird es nicht leer zurückkommen" Berach. 32 b, Wünsche I 52. — Charakteristisch ist auch schon in dieser Zeit die bestimmte Unterscheidung zwischen Pflichtgebet und Privatgebet. R. Eliezer ben Hyrkanus und Josua ben Chananja stritten, welches Gebet dem andern vorangehen solle. R. Gamaliel II. und R. Josua stritten, ob das Abendgebet fakultativ oder obligatorisch sei. Berach. 27 b. (Derenbourg 327.) Aboda Sara 7 b. Wünsche II 3, 320. Für den Durchschnitt der Frommen wird immerhin Jesu Kritik Mt. 6 7 ff. berechtigt gewesen sein.

2) Vgl. II. Chron. 20 3. Es. 8 21. 10 6. Neh. 1 4. Sir. 34 31. Tob. 12 8 (B). Da. 10 2 f. Jud. 4 11. 13. 8 6. 1. Mk. 3 47. II. Mk. 13 12. Est. 4 15 f. (3 Tage). Mk. 2 18. Lk. 2 37. 5 33. Mt. 4 2. 6 16 ff. 9 14. (17 21). IV. Esra 5 13. 6 31. Vgl. Winers Realwörterbuch, Artikel Fasten, und Schürer II 489—491.

3) Taanith II 9 (I 5).

diesen Tagen zu fasten. Wer es in der Frömmigkeit besonders weit bringen wollte, übernahm es, etwa das ganze Jahr an den beiden Tagen zu fasten. Diese Sitte ist bereits für das neutestamentliche Zeitalter zu belegen. Luk. 18 12. Es war keineswegs allgemein pharisäische Sitte. Vgl. Taanith 12 a. Dem jüdischen Volke galt Fasten als ein Zeichen der Frömmigkeit [1]), die Jünger Johannes und die der Pharisäer fasten. Es war ein Mangel bei Jesus und seinen Jüngern, dass sie nicht fasteten. Mk. 2 18 u. Parall.

Wir haben nach unserer kirchlichen Ueberlieferung wenig Sinn für die Uebung des Fastens. Es mag aber darauf hingewiesen werden, dass Jesus das Fasten nicht bekämpft hat, sondern nur das äusserliche Schaugepränge beim Fasten. Wenn er sich und seine Jünger von dieser Sitte der Frommen eximierte, so that er das mit einer ganz eigentümlichen und der Höhe seines Selbstbewusstseins entsprechenden Begründung: Fasten ist Zeichen der Trauer und der Busse, die messianische Zeit aber, die Jesus inauguriert, ist eine Zeit der Freude und des Hochzeitjubels [2]). Die christliche Gemeinde hat früh die Sitte des Fastens wieder aufgenommen [3]). Schon in die Evangelien ist ein Hinweis darauf eingedrungen (Mk. 2 20 τότε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ) [3]). Nach der Didache c. 8 werden an Stelle der jüdischen Fastentage (Montag und Donnerstag) der Dienstag und Freitag gesetzt.

Ein weiteres organisatorisches Mittel des jüdischen Gemeindelebens ist die Armenpflege, deren Leitung sich nun die Synagoge bemächtigt [4]). Es scheint bereits im neutestamentlichen Zeitalter Sitte geworden zu sein, dass die Einsammlung der Almosen vor allem in den Synagogen geschah. Mt. 6 2. Wenn die christlichen Gemeinden die Sitte der Almosensammlung am Sonntag schon in Paulus Zeit kennen, I. Cor. 16 2 [5]), so dürfen wir auch hier an eine Uebertragung der sabbatlichen Sitte auf den Sonntag denken. Die Almoseneinnehmer גַּבַּאֵי צְדָקָה (Demai III 1. Kidduschin IV 5) erscheinen infolge dessen

1) Das Fasten ist auch als Charakteristikum der Juden erwähnt von Tacitus Hist. V 4. Augustus (bei Sueton, Augustus c. 76) rühmt sich, dass er strenger als ein Jude gefastet habe. Verwechselung von Sabbat und Fasttag hier u. ö.

2) Doch vgl. Mt. 17 21 τοῦτο δὲ τὸ γένος οὐκ ἐκπορεύεται εἰ μὴ ἐν προσευχῇ καὶ νηστείᾳ. — Das Wort ist freilich schwerlich echt. Doch wirft es ein Licht auf Zustände der ältesten Christengemeinde.

3) Apg. 13 3 14 23. (10 30). I. Kor. 7 5.

4) Vgl. Pea VIII 7. Pesachim X 1.

5) Beachte indessen das παρ' ἑαυτῷ I. Kor. 16 2.

zugleich als Beamte der Synagoge und der kirchlichen Gemeinde[1]). Durch das Almosen-Sammeln und Verteilen bekommt die Kirche eine neue Machtsphäre, welche in das bürgerliche und sociale Leben hinübergreift. Die Pflichten gegen die Armen, die Unterdrückten, die so viel schlechter gestellten, übernahm sie, als der Staat noch gar nicht daran denken konnte. — Kein Wunder wenn nun auch die specifisch kirchliche Tugend des Almosengebens und der Wohlthätigkeit im ethischen Kanon des Judentums an die erste Stelle rückt (s. o.).

So werden diese drei Dinge, Gebet, Fasten und Almosen gleichsam die Grundpfeiler der jüdischen Religion, sie prägen der kirchlichen Frömmigkeit des Judentums den Charakter auf. Schon Tobith 12 8 (B) finden wir die drei Dinge neben einander: ἀγαθὸν προσευχὴ μετὰ νηστείας καὶ ἐλεημοσύνης καὶ δικαιοσύνης[2]). In der Polemik Jesu gegen den Pharisäismus Mt. 6 1-18 werden wieder diese drei Kardinalpunkte pharisäischer Frömmigkeit neben einander behandelt. Sie gehören in der That eng zusammen.

Das letzte und nicht unbedeutendste Mittel der jüdischen Kirche mit welchem sie die Massen in die Hand bekam, war der religiöse Jugendunterricht. Leider wissen wir recht wenig davon, wie weit schon in unsrer Periode der Jugendunterricht organisiert war[3]). Doch finden wir im Talmud, Baba Batra 21 a (Wünsche II 2, 155) eine recht zuverlässig aussehende Ueberlieferung, die auf den Redaktor der Mischna R. Jehuda ben Nasi (Rab. 2. Jahrh.) zurückgeführt wird. Danach soll Josua ben Gamla das Schulwesen des Judentums geregelt haben. Er soll angeordnet haben, dass man in jeder Provinz und in jeder Stadt Knabenlehrer anstelle, um die Kinder im Alter von 6 oder 7 Jahren zu ihnen zu bringen. Auch vorher sollen danach schon Schulen existiert haben, doch habe der bestimmte Schulzwang gefehlt. Der hier genannte Josua ben Gamala kann kaum ein andrer als Jesus ben Gamliel, der Hohepriester der Jahre ca. 63—65, gewesen sein (Schürer II 424). Wir dürfen danach annehmen, dass wenigstens in Jerusalem, Judaea und den Städten schon in der ersten

1) Winer, Reallexikon. Artikel Almosen. Schürer II 440 f.

2) Cod. B. Der Text steht nicht fest. Aber es ist für uns ziemlich gleichgültig ob B oder ℵ den gemeinen Text besser bewahrt hat. Auf alle Fälle ist der Text in B charakteristisch.

3) Die Nachricht, dass Simon ben Schetach die Schulen eingerichtet und organisiert habe, ist gänzlich unsicher überliefert. Kethuboth VIII 11, 32 c. Schürer II 423.

Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts das Schulwesen einigermassen geregelt war.

Und dieser Jugendunterricht war ein durchweg religiöser. Das Lesen lernt der jüdische Knabe an der Bibel. „Die Bibel wird zur Fibel". Die Elementarschule heisst das Haus „des" Buches (בֵּית הַסֵּפֶר). An der Kenntnis des Bibelbuches scheiden sich nun Gebildete und Ungebildete. Wer diese Schule nicht durchgemacht hat, ist Am-Haarez. Neben dem Lesen der Schrift lernt der jüdische Knabe vor allem die Gebete. Nach Berachot III 3 waren Frauen, Sclaven und Kinder verpflichtet „zur Thephilla (Schmone Esre), zur Mesusa und zum Tischgebet". Ein Amhaarez ist, wer nicht Morgens und Abends sein Gebet verrichtet (Berachoth 47 b. Goldschmidt I 170). Schürer II 424—426.

Besonders wird so die Bibel auch für den Nicht-Schriftgelehrten ein Begleiter im täglichen Leben. Auch Privatleute scheinen vielfach die Gesetzesrollen besessen zu haben [1]). Von Jochanan ben Zakkai wird berichtet, dass er nie vier Ellen ohne Thora und Thefilla gegangen sei. Sukka 28a. Wünsche I 391. „Dem Erstarken dieser auf das Innenleben gerichteten Heiligungsbestrebungen, sowohl der Verwendung der Bibel als Privaterbauungsbuch (II. Tim. 3 15), als der Ausbildung einer den ganzen Tag durchziehenden Privatliturgie, kommt religionsgeschichtliche Bedeutung zu". Schlatter 12 f.

So erzog die Synagoge die ihr anvertrauten Glieder zur Frömmigkeit. Sie umgiebt das Leben der Laien mit Religion von frühester Kindheit an. Es war nicht übertrieben, wenn Philo sagt: „Sie werden beinahe von den Windeln an von Eltern, Erziehern und Lehrern noch viel eher als in dem heiligen Gesetz und den ungeschriebenen Sitten gelehrt, einen Vater und Schöpfer der Welt, Gott zu glauben". Leg. ad Cajum 16. M II 562 (vgl. 31. M. II 577 „und in dieser Lehre von Jugend an erzogen, tragen wir in unserer Seele die heiligen Bilder des Verordneten"). Und mit Recht kann Josephus rühmen: „Am meisten Gewicht legen wir auf die Kindererziehung, und das Halten der Gebote und der in diesen überlieferten Frömmigkeit achten wir für das notwendigste im ganzen Leben". Ap. I 60. — „Wen von uns man nach den Gesetzen fragt, er würde sie leichter hersagen, als seinen eignen Namen. Denn da wir sie vom Erwachen des Bewusstseins an

1) I. Mk. 1 56. cf. Josephus A. XX 115; Jebamoth XVI 7 f. ist die Hinterlassenschaft eines Leviten, der im Wirtshaus starb: Stock, Reisetasche und Gesetzbuch. Vgl. die Reiseausrüstung des Paulus, II. Timoth. 4 13.

erlernen, tragen wir sie in unsern Seelen wie eingraviert. Ap. II 178 (vgl. II 204). — Wir mögen über die jüdische Religion urteilen, wie wir wollen, wir müssen zugestehen, dass eine gewaltige Kraft, ein mächtiger Ernst, eine starke Fähigkeit, die Masse zu beherrschen und das alltägliche Leben zu durchdringen, hier gegeben sind. Die jüdische Kirche hat eine Atmosphäre von Religion für das Volk geschaffen, der sich nicht leicht Jemand entziehen konnte. Sie hat dauernde Formen des religiösen Lebens geprägt, die nicht untergegangen sind.

Kapitel VII. Die Frommen.

Wo immer eine Religion sich zur Kirche entwickelt, da entsteht in ihrem Umkreis eine bald engere, bald weniger geschlossene Gemeinschaft der specifisch „Frommen", und es entsteht der Gegensatz zwischen Frommen und denen die nicht so fromm sind, „den Kindern der Welt", den Gottlosen.

So durchzieht denn dieser Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen seit den Zeiten Esras und Nehemias auch die neugegründete jüdische Gemeinde. Fast die ganze Psalmenlitteratur ruht ja auf ihm. Da die Datierung der Psalmen stark umstritten ist, so giebt uns das Buch des Sirach einen noch festeren Boden. Auch Sirach lebt — noch vor dem makkabäischen Zeitalter und trotz seines weiteren und freieren Gesichtskreises — ganz in demselben Gegensatz. Den Kreisen der Frommen stehen die Sünder gegenüber. Mitten durch das Volk hindurch errichtet auch Sirach die Scheidewand 12 7 (H.) „Gieb dem Guten und halte Dich fern vom Bösen, ehre den Demütigen und gieb dem Stolzen nicht". Wo die Sünder urteilen, soll der Fromme nicht sitzen, 11 9, beim Erfolg der Sünder soll er sich nicht grämen 11 21. Er soll sich überhaupt nicht mit den Sündern einlassen 12 14. So wenig der Wolf mit dem Lamm Gemeinschaft hat, so wenig der Sünder mit dem Frommen 13 17. Besonders charakteristisch ist es, dass die Sünder auch bei Sirach die Reichen, die Gewalthaber, die Hochmütigen sind. „Ein Greuel ist dem Hochmütigen die Demut, ebenso auch ist der Arme dem Reichen ein Greuel". 13 20 [1]). Dieser Gegensatz tritt natürlich

1) Vgl. namentlich den ganzen Abschnitt c. 11—13. 15 1-10. 19 22. 21 9 f. 41 5. 8. — Reiche und Arme 31 (34) 8 ff., vgl. noch Tob. 4 17: Spende reichlich Brod beim Begräbnis (?) der Gerechten, aber für Sünder gieb nichts.

mit dem Beginn der Makkabäerzeit in gewaltiger Verschärfung auf. Vgl. Da. 11 32-35. 12 2-3. 10. Die sämtlichen Stücke des Henochbuches kennen ihn. Die Tiervision symbolisiert den Widerstreit der Parteien in der griechischen Zeit unter dem Bilde der abtrünnigen Schafe und der kleinen Lämmer, die in jener Zeit geboren werden. I. Hen. 90 6 ff. Nach der Wochenvision wird in der siebenten Woche das abtrünnige Geschlecht offenbar, denen die auserwählten Gerechten gegenübertreten. 93 9 f. Besonders vorherrschend ist diese Stimmung in den Paränesen. Hier sind Gottlose und Sünder die Gewalthaber, die Luxustreibenden, die Reichen, während die Frommen die Minorität, die Gedrückten und Armen sind[1]). Auch in den Bilderreden werden die Gerechten, Heiligen und Auserwählten von den Gottlosen in Israel auf das strengste geschieden[2]). — Die Frommen in den Jubiläen und Testamenten müssen sich in ihrer Stellung und Umgebung wohler gefühlt haben. Hier tritt der Gegensatz fast ganz zurück. Dagegen giebt er wieder am Ende der Makkabäerzeit die Grundlage der Stimmung ab. Ps. Sal. 3—5, 12—15. Auch hier sind die Frommen bisweilen die Armen 5 12. Besonders lebendig aber spiegeln die ersten Kapitel der Weisheit Salomos, die vielleicht palästinensischen Ursprungs sind, diesen Gegensatz wieder. Hier und in den Paränesen sind die Gottlosen zugleich die Leugner, die Frommen die Bekenner der Auferstehung (vgl. III. Mk. 2 33. 3 23. 6 11).

Doch anders wird nun der Charakter der Frommen in der spät- und nachmakkabäischen Zeit. Denn nun bekommen sie im Volk die Majorität und die Herrschaft. Mochte das Volk von aussen noch so sehr bedrängt sein, im Volke selbst waren die Frommen durchgedrungen, sie hatten seit dem herodianischen Zeitalter im Innern das Heft in Händen. Sie führten das Volk, sie zwangen selbst die Priesteraristokratie in ihren Dienst (s. o.). In dieser Zeit wird das Bündnis zwischen Frömmigkeit und Gelehrsamkeit geschlossen. Die Schriften der Makkabäerzeit, in welchen die Frommen deutlich und sichtlich reden, tragen alle noch echt laienhaften Charakter. So sehr die Frommen z. B. in den Henochbüchern auf ihr Wissen um die Geheimnisse der Welt und des Himmels stolz sind, so sehr ist alles Wissen hier laienhafte, unkontrollierte Phantasterei. Aber eben, wie es scheint seit der herodianischen Zeit, verbündet sich die Frömmigkeit mit der Gelehrsamkeit, mit der Theologie. „Schriftgelehrte und Pharisäer"

1) cf. I. Henoch 94 2. 6 ff. 96 4 ff. 97 4 (Genossen der Sünder = Heiden). 97 8. 99 1 ff. 99 11 ff. 100 7 f. (vgl. das erste Stück des Henoch, 25 4).

2) I. Hen. 38. 45 4 ff. 48 1. 4. 7, namentlich 50 2-3. 62 11. 70 3.

gehören von nun an zusammen. Fast ganz ausschliesslich rekrutierte sich der Stand der Schriftgelehrten aus den Frommen, und diese wiederum bilden die Leibwache und sind die Trabanten der Schriftgelehrten. — Zu Jesu Zeit sind nun diese Frommen wahrlich nicht mehr die Unterdrückten und Geächteten [1]). Sie sind die Angesehenen, die Geehrten und Herrschenden, ihnen folgt das Volk. Sie schauen mit unendlichem Hochmut auf dieses herab. Sie sind die Gebildeten im Gegensatz zur ungebildeten Masse.

So entstehen in langsamer allmählicher Ausbildung aus den Chasidim der Makkabäerzeit, die Peruschim, Pharisäer, der herodianischen neutestamentlichen und nachneutestamentlichen Zeit. In ihnen vollendet sich die Erscheinung der kirchlichen, herrschenden Frömmigkeit.

Den Charakter dieser pharisäischen Frömmigkeit im einzelnen zu schildern, ist nicht erforderlich. Er ist mit allem bisher gesagten bereits dargestellt. Die Frommen, die Pharisäer sind eben die Träger der neuen, vom nationalen Leben sich lösenden, vom Tempel der Synagoge sich zuwendenden, gesetzlichen, exklusiven Frömmigkeit. In ihren Namen: Peruschim, die Separatisten (Pietisten), Chaberim (Genossen, Gemeinschaftsleute) kommt der Grundcharakter ihrer Frömmigkeit zum Ausdruck. Sie sind — das ist zu beachten — die Träger der Fortentwickelung der jüdischen Religion in dieser späten Zeit. So sehr und so bald die Frömmigkeit unter ihren Händen erstarrte, ursprünglich waren sie Fortschrittler, in ihrer Mitte entstanden die neuen Gedanken der spätjüdischen Religion, sie hatten im Kampf mit den berufenen Vertretern der Religion das Recht der Laien, die Demokratie vertreten. Als sie die Herrschaft errungen hatten, wurden sie allerdings sehr schnell die Konservativen, die Träger einer erstarrten Frömmigkeit, eine neue Aristokratie, die sich an Stelle der alten, verdrängten setzte.

Ihr Wesen wird durch den doppelten Gegensatz gegen die Saddu-

1) Man beachte, dass der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen (= Gewalthabern und Unterdrückten) in der späteren Litteratur zurücktritt. In der Assumptio Mosis sind die Priester die Gottlosen. In den Apokalypsen des IV. Esra und Baruch verschwindet der Gegensatz vor dem gemeinsamen Unglück des Volkes fast ganz. Wo in den Schriften Fromme und Gottlose erwähnt werden, ist der Gegensatz ein allgemeiner, fast allgemein menschlicher. An Stelle dieses Gegensatzes tritt eben in der späteren Ueberlieferung der ganz anders geartete: Pharisäer und Sadducäer, Pharisäer und Amhaarez.

cäer und den Amhaarez klargestellt. Die Sadducäer[1]) sind die älteren Gegner des Pharisäismus. Sie sind die Träger der alten kultischen, an den Tempel gebundenen Frömmigkeit, die alte Priesteraristokratie. Das Centrum dieser Kreise bildeten die vornehmen Priestergeschlechter, in deren Händen die Leitung des Tempelkultus sich befand. In der syrischen Zeit hatten sie sich allerdings arg diskreditiert. Allein es war ein Priestergeschlecht, die Makkabäer aus dem Hause Jojarib, welches Religion, Ehre und Freiheit Israels rettete. Aus ihm ging das neue Hohe-Priestergeschlecht hervor, um dieses sammelte sich von neuem eine fast so sehr wie früher verweltlichte Priesteraristokratie. Diese hatte in der Blütezeit der Makkabäer das Heft wieder in Händen, die Frommen waren wieder die Unterdrückten. Mit diesen Fanatikern war eben keine Politik zu machen, die Makkabäer — sie mochten wollen oder nicht — wurden der alten Aristokratie in die Arme getrieben. Als die Makkabäerherrschaft stürzte, ging die Priesteraristokratie nicht zu Grunde. Unter Hyrkan II. und dann wieder in der nachherodianischen Zeit bekamen sie einen Teil der Regierungsgewalt in die Hände. Im Synedrium hatte ihre Partei den ausschlaggebenden Einfluss. An der Spitze des Synedriums stand der Hohepriester. Seit dem Willkürregiment des Herodes blieb die hohepriesterliche Würde nicht mehr erblich bei einer Familie[2]). Infolge dessen gingen jetzt aus einer Reihe von Priestergeschlechtern Träger der höchsten Würde empor, die auch nach ihrer Absetzung Sitz und Stimme im Synedrium erhielten. So gliederte sich die Priesterschaft in einen höheren[3]) und niederen Adel. In dieser Verfassung finden wir sie im neutestamentlichen Zeitalter. Auf allen Seiten be-

1) Der Name der Sadducäer ist noch immer ein Rätsel. Das Wahrscheinlichste bleibt es, den Namen (צְדוּקִים) von dem alten Priestergeschlecht der Zadokiden abzuleiten (Zadok, Oberpriester unter Salomo 1. Kö. 2 35, Nachkomme Eleazars nach 1. Chron. 5 30 ff.). Bereits die Chronik scheint entgegen andern Stellen die 22 (24) Priesterklassen von Zadok abzuleiten I 12 28. Das Haus Zadoks wird am Schluss des Sirachbuches (nach H.) zum Lobpreis Gottes aufgefordert 51 12. Unwahrscheinlich ist die Ableitung der Sadducäer von einem Schulhaupt Zadok, Schüler des Antigonus von Socho (Aboth R. Nathans c. 5), weil sie schon die falsche Vorstellung der Sadducäer als einer Sekte voraussetzt. Schürer III 408 f.

2) Vgl. die Liste der Hohenpriester. Schürer II 216 ff.

3) Besonders hervorragende hohepriesterliche Familien sind die des Phiabi, Boethos, Hannas (Ananos), Kamith (Kantheras). Aus ihnen ging zwei Drittel sämtlicher Hohepriester von Herodes bis zur Zerstörung (im ganzen 28) hervor.

schränkt, nach aussen von der römischen Regierung, nach innen durch den persönlich moralischen Einfluss, den das vorwiegend pharisäische Schriftgelehrtentum auf das Volk ausübte, blieb dieser sadducäische Priesteradel mit seinem ganzen Heere von niederen Priestern, Kultbeamten (Leviten, Sängern, Thorhütern, Tempelsclaven etc.) doch in einer nicht unbeträchtlichen Machtstellung im Volke. Freilich hörte diese und damit der alte Antagonismus zwischen Pharisäismus und Sadducäismus mit der Zerstörung des Tempels auf.

Der Gegensatz zwischen Pharisäismus und Sadducäismus ist mit allem bisher gesagten (s. namentlich den Abschnitt über Gesetz und Kultus) bereits genügend beleuchtet. Es ist der Kampf zwischen der alten Aristokratie und einer neuen aus dem Volk aufsteigenden führenden Schicht, der hier gekämpft wird. Dabei waren die Sadducäer die Konservativen, die Vertreter der alten Frömmigkeit in jeder Richtung. Dass sie Gegner der Weiterbildung des Gesetzes und der παράδοσις der Schriftgelehrten waren, versteht sich von selbst. Aber auch die übrigen — weiter unten zu besprechenden — Weiterbildungen israelitischer Frömmigkeit, deren Träger Schriftgelehrtentum und Pharisäismus waren, machten sie nicht mit. Sie entschlossen sich nicht, den Glauben an die Totenerweckung und an ein Gericht jenseits des Todes (s. u.) in ihre Religion aufzunehmen, sie lehnten den Glauben an Mittelwesen zwischen Gott und Menschen und die ganzen hieran sich anschliessenden phantastischen Spekulationen ab, sie werden auch mitleidig gelächelt haben über die bizarren apokalyptischen Phantasien ihrer Gegner. Sie liebten keine Exaltation in der Religion und werden die ganze aufgeregte pharisäische Frömmigkeit, das Schwanken zwischen tiefstem Sündenelend und hochmütiger Selbstgerechtigkeit, das Klagen um die Tiefe der menschlichen Sünde, das Anschreien der göttlichen Gnade, die Betonung der Reue und Busse nicht mitgemacht haben. Josephus schildert sie deshalb als philosophische Vertreter der Freiheit des menschlichen Willens. Sie waren die Vertreter des Herkommens und der herkömmlichen Frömmigkeit. Freilich war ihre Religion auch nicht viel mehr als Herkommen und Tradition und vertrug sich gut mit einer reichlichen Dosis von Weltlichkeit.

Genauere Nachrichten über die Bildung, Geschichte und Art der pharisäischen und sadducäischen Kreise fehlen fast ganz. — Josephus A. XIII 288—298 führt den Ursprung der Parteien auf die Zeit des Makkabäers Hyrkan I. zurück. In der späteren Zeit seiner Regierung soll dieser sich mit den Frommen seiner Zeit überworfen haben. Was Jos. von diesen Vorgängen berichtet, trägt bereits anekdotenhaften

Charakter. Unter Alexander Jannaeus standen die Pharisäer in blutiger Opposition gegen ihren Fürsten A. XIII 372 ff. Unter dessen Nachfolgerin Alexandra bekamen sie das Heft in die Hände XIII 408 ff. Sie waren die Parteigänger Hyrkans (II.) gegen Aristobul. Mit Herodes wussten sie sich einigermassen zu stellen (s. o.). Dessen Gegner waren die Aristokraten, die „sadducäischen" Adelsfamilien. Die Regierungszeit des Herodes war recht eigentlich die Zeit der Erstarrung und Ausbildung des Pharisäismus. Aus dieser Zeit besitzen wir auch den ersten zeitgenössischen Bericht über den Pharisäismus. Denn die Stelle A. XVII 41 f. mit ihrem missgünstigen Urteil über den Pharisäismus scheint Josephus wörtlich dem Hofhistoriographen des Herodes, Nicolaus von Damaskus entlehnt zu haben. Nach dem Bericht waren die Pharisäer zu Herodes Zeiten etwa 6000 an der Zahl, also noch eine verhältnismässig kleine Partei und noch so eng abgeschlossen und in sich zusammengeschlossen, dass man sie zählen konnte. Die Berichte des Josephus über Pharisäer und Sadducäer sind leider kaum brauchbar; sie sind sehr kurz, und leider befolgt Josephus die Manier, die jüdischen Parteien als Philosophen-Schulen hinzustellen. Die Hauptberichte finden sich B. II 162 ff. Ant. XIII 171 ff. (288 ff.) XVIII 11 ff. Am besten illustrieren die Evangelien den Charakter der Pharisäer und Sadducäer. Aus den dürftigen Notizen, welche Mischna und Talmud über den Gegensatz von Pharisäismus und Sadducäismus erhalten haben, ist wenig zu lernen. (Zusammenstellung der Mischnacitate Schürer II 384 f. — Vgl. überhaupt Wellhausen, die Pharisäer und Sadducäer. Greifswald 1874 und den Abschnitt bei Schürer II § 26.)

Vielleicht schon in der herodianischen und in der neutestamentlichen Zeit bildete sich ein neuer Gegensatz heraus. Nachdem der Pharisäismus die Herrschaft im Volk erkämpft hatte und den Einfluss des Priesteradels gänzlich zurückgedrängt hatte, nahm er nun die Allüren der herrschenden Partei an. Alles was nicht zu ihm gehörte, wurde nicht mehr als voll angesehen. Der Gegensatz zwischen Chaber (חָבֵר Genosse) und Amhaarez (עַם הָאָרֶץ) beginnt sich herauszubilden.

Es ist schon oben hervorgehoben, wie sehr bei diesem Gegensatz das Moment der Bildung mitspricht. Frömmigkeit ist Bildung. Wer fromm sein wollte, musste Thora lesen können. Die Pharisäer sind die Gebildeten, Amhaarez ist die Masse der Ungebildeten. Dem Amhaarez entsprechen etwa die νήπιοι des neuen Testaments Mt. 11 25. 21 16. Lk. 10 21. Rö. 2 20 (vgl. auch Joh. 7 15). Von Amhaarez gilt Jo. 7 49 „Dieser Haufe, welcher das Gesetz nicht kennt, sei verflucht".

Bekannt ist aus den Evangelien der Gegensatz des Pharisäismus gegen die Sünder und Zöllner. Vielleicht gehören auch „die Kleinen", deren sich Jesus nach den Evangelien so energisch annimmt, hierher Mt. 10 42. 18 6. 10. 14 (cf. Mk. 9 42. Lk. 17 2). Jedenfalls aber entspricht dem Gegensatz zwischen Pharisäern und Amhaarez der in unsern Evangelien überall hervortretende Gegensatz der Frommen gegen die Sünder und Zöllner. Die Sünder entsprechen wohl genau dem Amhaarez, die Zöllner sind eine bestimmte Gruppe der Sünder, die bereits durch ihr Gewerbe in einem engeren und unlöslichen Verhältnis zum heidnischen Wesen standen [1]). In der ersten Zeit nach der Zerstörung Jerusalems, in der die Schriftgelehrten und Pharisäer alles daransetzten, das Judentum zu reorganisieren, scheint der Gegensatz zwischen Chaber und Amhaarez eine besondre Schärfe angenommen zu haben. Der Verkehr zwischen beiden wird in schärfster Weise beschränkt und mit Vorsichtsmassregeln umgeben, wie der Verkehr der Juden mit den Heiden (vgl. die Zeugnisse der Mischna bei Schürer II 387 f.). Die stärksten Zeugnisse bietet für die erste Zeit der Rabbinenherrschaft in Jabne (um 100) die Talmudstelle Pesachim 49 b. Wünsche I 216 f.: Ein R. Eleazar (Schüler des Jochanan ben Zakkai?) verbietet hier jeden Umgang mit dem Amhaarez; er soll sogar unter Umständen, am Versöhnungstag, der mit dem Sabbat zusammenfällt den Mord eines solchen für erlaubt erklärt haben; er urteilte, dass der Hass des Amhaarez grösser als der Hass der Völker der Welt gegen Israel sei. Ein Wort R. Akibas aus der Zeit, in der er zum Amhaarez gehörte, soll gelautet haben: „Hätte ich doch einen Gelehrten, ich wollte ihn wie ein Esel beissen". Die Heirat zwischen Chaber und Amhaarez gilt für ein grosses Unglück.

So kommt im Pharisäismus die specifische Frömmigkeit der jüdischen Kirche in ihren Vorzügen aber auch in ihren Mängeln klar zum Vorschein. Ueber die berufenenen Träger der Religion, die Kultbeamten, Priester und Theologen hinaus erweitert sich der Kreis derer, die in bewusster und reflektierter Weise die Frömmigkeit zu ihrer Lebensaufgabe machen. Es war bei allem Unverstand viel ernstes Streben in diesen Kreisen, bei vielfach überwucherndem Scheinwesen doch auch viel Wahrheit, bei aller Veräusserlichung doch ein

1) Baba Kamma X 1 wird verboten, bei einem Steuereinnehmer Geld zu wechseln, oder Almosen von ihm zu nehmen. Vgl. Bechoroth 31 a: Die Rabbinen haben gelehrt: . . . Wenn ein Genosse Steuereinnehmer geworden ist, so stösst man ihn aus der Genossenschaft der Gelehrten aus (Wünsche II 4, 67).

nicht erstorbenes Bewusstsein davon, dass es sich um Lebensfragen in der Frömmigkeit handle (Mk. 10 17 ff.). Aber auch die Kehrseite ist vorhanden: Die selbstzufriedene Sicherheit, die keine Fragen und Probleme mehr kennt, die engherzige Abgeschlossenheit, die in unverwüstlichem Hochmut keine andere Art als die eigene gelten lässt, das Wertlegen auf Aussendinge, Gewohnheit, Herkommen und so vieles, das mit der Religion nichts mehr zu thun hat, das Aburteilen und Richten, das Belauern und Aufpassen, das Uebersehen der eignen Schwäche, die Genialität in der Hervorkehrung der Schwächen anderer, die gänzliche Unfähigkeit, Zeit und Welt ringsumher zu verstehen.

Besonders beginnt eine Klasse der Frommen verherrlicht zu werden; das sind die Märtyrer, die für ihren Glauben in den Tod gegangen sind. — Seit der Makkabäerzeit sind sie die Führer und Heroen der Religion und des Glaubens. Die Märtyrer werden bereits Daniel 11 33. 12 3 gepriesen. Das Blut der Gerechten steigt zu Gott im Himmel empor und beschleunigt seine Rache, I. Hen. 47 2, vgl. Apok. 6 9 ff. — Die Legende von den Märtyrern der Makkabäerzeit war weit verbreitet und geschätzt. Der Verfasser des II. Makkabäerbuches hat sie in sein Werk verwoben, der des vierten Makkabäerbuches aus ihr einen philosophischen Essai gemacht. In unsrer Zeit entstanden die Prophetenmartyrien. In der Ascensio Jesaiae ist der erste Teil, das Martyrium des Propheten, sicher jüdischen Ursprungs. Das Martyrium des Jeremias ist uns im „Rest der Worte Baruchs" allerdings nur in christlicher Bearbeitung erhalten. Abel wird der erste Märtyrer und gelangt als Prototyp aller Märtyrer zu hohen Ehren [1]). Die Apokalypse Johannes konnte die Verherrlichung des Martyriums und die Märtyrerstimmung vom Judentum übernehmen. 6 9-11. 7 9-17. 20 4-6 u. ö. Neben der Wertschätzung der gerade entgegengesetzten Stimmung, wie sie sich in Esther, Judith und III. Makkabäerbuch äussert, findet sich doch auch im Judentum der Gedanke des Ueberwindens im Unterliegen, des Sieges über Tod und Grab hinaus. (Ueber die sühnende Bedeutung des Martyriums s. u.)

Kapitel VIII. Bekenntnis, Dogma und Glaube.

So lange die Religion die Grenzen der Nation nicht überschreitet, kennt sie kein Bekenntnis und kein Dogma. Die Religion ist Sitte und nationaler Brauch, sie ist im Boden gewachsen und wurzelt darin, sie bedarf der Reflexion und der theoretischen Zusammenfassung nicht. Wo immer die Religion sich vom nationalen Leben ablöst und ihm

1) Testamentum Abrahams, Rec A. c. 13. ed. James, Texts a. Studies II 2. Cambridge 1892. S. 91 f. Vgl. Hebr. 12 24 (11 4).

gegenüber verselbständigt, da tritt auch das Streben in ihr hervor, die Summe der in ihr herrschenden Anschauungen in kürzeren oder längeren Formeln zusammenzufassen und die Zustimmung zu diesen Formeln als unerlässliche Vorbedingungen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zu fordern. Indem sich dann weiter die Theologie des Bekenntnisses bemächtigt, es zusammenhängend bearbeitet und mit Hülfe von Gedanken, die man der allgemeinen Bildung der Zeit entlehnt, zur Weltanschauung erweitert, entsteht das Dogma.

Die jüdische Religion ist hier bei den allerersten Anfängen der Entwickelung stehen geblieben. Ja auf den ersten Blick sehen wir selbst diese Anfänge kaum, so schwach sind sie entwickelt. — Dennoch sind gewisse Ansätze zum Bekenntnis vorhanden. Das Sch'ma, das jeder Israelit am Abend und Morgen zu sprechen hat (s. o. S. 154 f.), ist gewissermassen ein Bekenntnis. Es beginnt mit Deut. 6 4 ff.: „Höre Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe allein. Und Du sollst Jahwe Deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Deiner Kraft“ [1]). In diesem Bekenntnis ist in der That die Summe der jüdischen Religion enthalten.

Wir verstehen von hier aus auch die Vorschrift, dass Frauen, Sclaven und Kinder das Sch'ma nicht zu beten haben. Berachot III 3. Nur der erwachsene freie Mann bekennt sich zu Jahwe. Dass man in dem Sch'ma ferner wirklich ein Bekenntnis sah, zeigen die Zusätze, welche es wahrscheinlich schon in frühester Zeit erhielt. Dem Sch'ma des Morgengebets gingen nämlich ausser der Aufforderungsformel (Borchu) später zwei Benediktionen vorauf, eine Benediktion folgte. Die Borchu-Formel lautete: „Gepriesen sei der Ewige immer und ewig (לעולם ועד)“. Nach Berachoth 9 soll man hier gegenüber den die Unsterblichkeit leugnenden Sadducäern noch ein ועד עולם hinzugefügt haben. Deutlicher noch spricht der Charakter der ersten Benediktion: „Gepriesen sei der Ewige unser Gott, der Bildner des Lichts und Schöpfer der Finsternis, der Frieden macht und alles erschaffen hat“ (Jes. 45 7). Hier erfolgt die Abweisung des Dualismus. In früher Zeit scheint man also das Schma bereits benutzt zu haben, um das Bekenntnis und die Religion des Judentums nach allen Seiten abzugrenzen. Hamburger, R.E. Art. Morgengebet.

---

1) Die Recitation des Sch'ma wird deshalb in der rabbinischen Theologie als ein Aufsichnehmen der Herrschaft Gottes bezeichnet. Rabban Gamaliel II. nach Berachoth II 5. Nach R. Josua ben Korcha (um 150 p. Ch.) ist Dt. 6 4-8 vor 11 13-21 zu recitieren, weil man „das Joch der göttlichen Herrschaft“ vor dem „Joch der Gebote“ auf sich nehmen müsse (vgl. Dalman 80). R. Jochanan (3. Jh.) nach Berachoth 14 b: Wer das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen will, der reinige sich, wasche die Hände, lege Thephilla an und lese das Sch'ma und bete (Wünsche I 33).

Aber bei diesen allerersten Ansätzen ist es auch geblieben. Die Ursache, weshalb das Judentum hier so wenig entwickelungsfähig war, liegt auf der Hand. Das Judentum ist seinem Charakter nach vorwiegend eine Religion der Praxis und des Handelns. Alle Reflexion über den Glauben tritt vor der einfachen Praxis zurück. Religion ist Unterwerfung des Willens unter Gott, ist Gehorsamsleistung. Gott und Gesetz sind so durchaus Korrelatbegriffe, dass für Bekenntnis und Glaube in diesem geschlossenen Ring kaum noch ein Platz bleibt. Ps. 119 66 fasst die Stellung des gesetzlich Frommen bereits dahin zusammen, dass er auf die Gebote Gottes vertraut [1]). Wir dürfen sagen: Der spätjüdische Glaube ist Vertrauen auf die Gebote, Vertrauen, dass der am besten im Leben fährt, der die Gebote hält, und ernster Entschluss, diese Gebote zu halten. Ebenso redet Sirach davon, dass der Verständige dem Gesetze glaubt (ἐνπιστεύσει νόμῳ 33 (36) 3 (vgl. 15 15). Die Gottlosen sind diejenigen, die die Gebote des Höchsten vergessen haben Sir. 41 8. Die Gottlosigkeit besteht nach IV. Esra 7 23 darin, dass die Menschen behaupten, der Höchste sei nicht, und dass sie sein Gesetz verachten. „Seine Gebote glaubten sie nicht, seine Werke vollbrachten sie nicht“ [2]). Dagegen gerecht ist Esra, weil „Du das Eigene verlassen, Dich dem Meinigen geordnet und nach meinem Gesetz geforscht hast“ [3]). IV. Esra 13 54. Vgl. 8 29 f. II. Bar. 44 14. 46 5. Die Frommen vertrauen auf Gott „da Dein Gesetz ja bei uns ist“. 48 22. vgl. 51 7 (das Gesetz ihre Hoffnung) und 85 3. Besonders charakteristisch ist 5 45 „Die sich im Glauben Dir und Deinem Gesetz unterworfen haben“. Genug, das religiöse Interesse Israels war so wesentlich auf das Gesetz und die Praxis koncentriert, es hatte in diesem Gesetz ein so starkes Band seiner Einheit und Fundament seiner Sicherheit, dass das Bedürfnis einer bekenntnismässigen oder dogmatischen Festlegung des Glaubens sich kaum regte.

Anders gestaltet sich die Entwickelung im Diasporajudentum. Hier tritt die israelitische Verkündigung von Gott in erster Linie in Gegensatz zum heidnischen Polytheismus. Hier wird das Judentum sich der Besonderheit seiner Religion mehr bewusst. Man erkennt, dass nicht erst die Unterwerfung unter den im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen Gottes, sondern schon das Bekenntnis zu dem einen Gott,

1) בְּמִצְוֹתֶיךָ וְאֶמְנָתְךָ cf. Da. 6 24.

2) IV. Esra 7 49 8 56–58. 9 10–11, III. Mk. 7 10.

3) IV. Esra 8 29 Die das Gesetz lauter gelehrt . . . 8 30, die allezeit Deiner Herrlichkeit vertraut haben.

dem Allmächtigen, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, eine That und ein Vorzug der Frommen ist. Schon die Ausführungen des Prooemium der ältesten jüdischen Sibylle haben einen ganz bekenntnismässigen Klang: „Ein Gott ist es, der allein herrscht, übergross, ungeworden, allmächtig, unsichtbar, selbst allein alles sehend, während er selbst nicht gesehen wird" (V. 7—8) „Ihn selbst verehrt, den allein Seienden, den Lenker der Welt, der allein in Ewigkeit und von Ewigkeit ist" V. 15. In der an die Hellenen gerichteten Busspredigt Sib. III 732 f. heisst es „Du unglückliches Hellas, höre auf hoffärtig gesinnt zu sein; flehe an den grossherzigen Unsterblichen". Aehnlich lautet das Bekenntnis des falschen Orpheus in dem gefälschten orpheischen Citat, das bereits Aristobul citiert, und das wahrscheinlich der gefälschten Verssammlung des Hecataeus (s. o. S. 24 f.) angehört. Das Diasporajudentum weiss sich als den Träger der Lehre von dem einen Gott und der Schöpfung der Welt durch ihn mitten in dem umgebenden Heidentum.

Je entschiedener das monotheistische Dogma in der Religion des Judentums heraustritt und an Bedeutung gewinnt, desto entschiedener wird auch die Beurteilung des Heidentums. Seit dem Exil etwa laufen hier nämlich zwei Linien der Beurteilung neben einander. Die eine dieser Linien geht von Deuterojesaias (vgl. die späteren Stücke des Jeremiasbuches) aus. Nach ihr sind die heidnischen Götter ein Nichts, ihre Verehrung gilt als ein Unrecht und eine Thorheit. Mit dieser Beurteilung verbindet sich dann der energische Missionsgedanke. Israel ist der Knecht Gottes, welcher der Welt das Licht der wahren Erkenntnis bringen soll. In der grossen Masse der Psalmenlitteratur, in dem Jonasbuch etc. wirken deuterojesaianische Gedanken nach. Die andre Beurteilungsweise geht von Stellen wie Dt. 4 19 (vgl. 29 25. Jer. 16 19) aus. Danach hat Gott sich Israel als sein Volk auserwählt, die andern Völker aber hat er den untergebenen Mächten, dem Heere des Himmels unterworfen. Der heidnische Polytheismus gilt hier als etwas berechtigtes, ja von Gott geordnetes. Am kühnsten und liberalsten ist diese Beurteilung des Heidentums Mal. 1 11 zum Ausdruck gebracht: „Vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne ist mein Name gross und überall wird meinem Namen Rauchopfer und reine Opfergabe dargebracht". Bei dieser Auffassung tritt natürlich der Missionsgedanke völlig zurück. Auch diese Beurteilungsweise des Heidentums hat sich weit über das Exil hinüber

1) Vgl. die Beurteilung in Ps. 58 u. 82, Ps. 65 3.

erhalten. Sie liegt noch Sir. 17 17 vor: „Jedem Volk bestellte er einen Führer (ἡγούμενος), aber der Anteil, den der Herr sich zueignete, ist Israel".

Diese Auffassung tritt nun im Spätjudentum vollständig zurück. Ueberall, wohin wir schauen, gilt das Heidentum als ein Unrecht [1]). Der Götzendienst ist eine Erfindung des Satans (Mastemas) auch für das palästinensische Judentum (Jubil. 11 3-5), eine Erbschaft der gefallenen aufrührerischen Engel (I. Hen. 19 1). Die bald nach der Erstürmung Korinths geschriebene älteste jüdische Sibylle sieht in dem Unglück, das Hellas getroffen hat, eine Strafe für seinen Götzendienst, und nimmt jenes Ereigniss zum Anlass einer Busspredigt gegen den hellenischen Polytheismus. Zahlreich sind die im schärfsten Stil gehaltenen Ausführungen gegen den heidnischen Glauben, namentlich in der hellenistischen Litteratur; ich erinnere an den letzten Teil der Sapientia, den Brief des Jeremias, die Schriften vom Bel und Drachen zu Babel, an den jüdischen Bestandteil des vierten (und siebenten) Pseudo-Heraklitischen Briefes, endlich auch an Philos Polemik gegen das Heidentum (s. u.).

Die niedrigste Beurteilung des Heidentums, die wir in diesen Zeugnissen finden, lehnt sich an die Polemik des Deuterojesaia gegen das Heidentum an. Das Heidentum ist Verehrung toter Bilder, welche die Menschen selbst mit Händen gemacht haben. Die Götzen sind Nichtse, eitle leere Wesen der Einbildung, vgl. Jud. 8 18. Jub. (11 3 ff.). 12 1 ff. 20 7 ff. 21 3 ff. 23 18. I. Hen. 46 7. 91 9. (99 7). 104 9. II. Henoch 2 2. 34. 66 1. Brief des Jerem. 3. Sib. III 13 f. 31. 58 f. 279. 554. 586 ff. 605. 618. 723. IV 6 ff. V 356, 403 ff. Arist. § 135. Sap. Sal. 13 10 ff. 14 12. Philo, de decalog 2. 12. 14. (16). de mon. I 2. 8. vita Mos. III 26, de ebriet. § 109 f., de vita contemplat. 1. Mit dieser Polemik verbinden sich Einflüsse des Euemerismus. Sap. 14 15 ff. berichtet, wie ein Vater durch Trauer um das früh verstorbene Kind diesem ein Bild gestiftet, den Toten nunmehr wie einen Gott verehrt habe, und wie das Schnitzbild dann in der folgenden Generation weiter göttlich verehrt sei (vgl. Jub. 11 3 f.). Die etwas rätselhaften Wendungen: Sib. III 547 „(Hellas) . . . wozu bringst Du nichtige Gaben den Abgeschiedenen und opferst den Götzen"; III 554 „sie stifteten Bilder von abgeschiedenen Göttern"; III 723 „Götzen, die Bilder abgeschiedener Menschen"; vgl. VIII 47, verraten etwa dieselbe Vorstellung. Bilderdienst und Priesterbetrug, nur Gegenstand des Spottes, ist das Heidentum, der Dienst des Bel, auch der Schrift vom Bel zu Babel.

Die zweite Beurteilung giebt dem Glauben des Heidentums eine grössere Realität. In Anlehnung an die stoische Beurteilung des populären Gottes-

1) Eine in etwas vermittelnde Idee liegt Jub. 15 31 vor: „Gott hat den Geistern Macht über alle (Völker) gegeben, damit sie sie von ihm abirren machten". cf. 16 17 f.

dienstes bildet sich, indem diese Beurteilung überboten und auf die Spitze getrieben wird, die Anschauung, dass das Heidentum in Verehrung der Dämonen bestehe. Diese Vorstellung scheint bereits I. Henoch 15 f. angedeutet zu sein. Bei den hier erwähnten Geistern, die von den gefallenen Engeln abstammen und Unglück, Verwirrung und Verderben auf Erden anrichten, denkt der Verfasser wohl an die Dämonen des heidnischen Gottesdienstes. — Deutlicher ist Henoch 19 „Die gefallenen Engel verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern". I. Hen. 99 7 (unreine Geister, Dämonen). Ganz klar heisst es bereits LXX Dt. 32 17 ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ. (vgl. LXX Jes. 65 11. Ps. 95 5. 106 37 I. Bar. 4 8). Nach Jubil. 11 3 f. ist Mastema, der Oberste der bösen Geister, der Urheber des Götzendienstes, 19 28 verführen die Geister Mastemas zum Götzendienst. cf. Jub. 22 16 f. Die Dämonen werden dann auch bereits den im Hades wohnenden Seelen der Abgeschiedenen gleichgestellt. Sib. Prooem V. 22 „Ihr habt den Dämonen, die in der Unterwelt wohnen, eure Opfer veranstaltet". Jub. 22 17 „Ihre Opfer schlachten sie den Toten, sie beten die Dämonen an, und auf den Gräbern essen sie". — Hierher gehören auch vielleicht die oben citierten Stellen, Sib. III 547. 554. 723. VIII 47. Denn es ist die Frage, ob der Dienst der Abgeschiedenen hier im Sinn des Euemerismus, oder im Sinne eines animistischen Gespensterglaubens zu nehmen ist.

Endlich wird das Heidentum als Dienst und Verehrung der Gestirne angesehen, namentlich da wo man sich das orientalisch-babylonische Heidentum, — weniger das griechische, denn dessen Charakteristikum ist Bilderdienst — vergegenwärtigte. Vgl. I. Henoch 80 6 f. Sap. Sal. 13 2. 13 5. Ep. Jerem. 59. Philo, de decalogo 12 ff., de vita contemplativa 1. Nach der weiter unten zu erwähnenden Haggada von Abraham gelangt A. durch den Gestirnglauben hindurch zum Monotheismus. Eine Auseinandersetzung mit dem babylonischen Glauben, der Astrologie und Mantik ist I. Hen. 6 ff. gegeben. Das alles ist Werk der gefallenen Engel. Vgl. Sibyll. III 221. 226. I. Hen. 99 7 stehen verschiedene Beurteilungen neben einander. „Sie werden Steine anbeten, andere werden Bilder ... verfertigen; andere werden Bilder unreiner Geister, Dämonen und allerlei Götterbilder . . . anbeten".

Konkreten Einzelheiten der Schilderung des Heidentums begegnen wir äusserst selten. Ep. Jer. 40 wird geschildert, wie man einen Stummen vor den Bel bringt, der selbst nicht reden könne. Der Bel (Baal) ist hier also als Heilgott aufgefasst. Der Beelzebub-Vorwurf, der gegen Jesus geschleudert wurde, wird von hier aus verständlich. (vgl. ebendort V. 40 f. Die Frauen, die den Dienst der Astarte üben. V. 30 die Schilderung der Isis (Kybele?)-Priester). Sap. 12 3 f. schildern Greuel heidnischen Mysterienwesens und rasender Schwärmerei. Charakteristisch ist der Vorwurf der Ermordung hilfloser Kinderseelen. 14 23. Die Geister gewaltsam getöteter oder früh Verstorbener hielt man für besonders zauberkräftig. Der Tierdienst der Aegypter wird natürlich sehr oft gegeisselt. Sib. Prooem. 60 ff. III 30. V 77. 279. S. Sal. 11 15. 12 24. 13 14. 15 18 u. ö. Aristeas § 138 f. Philo, de decalog. 16. De Joseph. 42. Leg. ad Cajum 25 f.; Josephus Ap. I 224 f. 254. II 66. 81. 86. 139. Dionysianischer Mysterienkult III. Mk. 2 29. 3 21 (cf. II. Mk. 6 7 und die Erwartung Ass. Mos. 8 4, der Antichrist werde die Juden

zwingen, öffentlich ihre Götzenbilder zu tragen)). — Der Zusammenhang des heidnischen Gottesdienstes mit dem Laster wird oft hervorgehoben. Arist. § 152 Sibyll. III 171. 764 f. Test. Juda 19, Sap. Sal. 14 12 u. ö. 14 27.

Auf Grund dieser verschiedenen Beobachtungen haben die feineren Geister auch eine verschiedene Wertbeurteilung des Heidentums eingeführt. In charakteristischer Uebereinstimmung bewegen sich hier die Ausführungen der Sapientia 13—15 und Philos, de vita contemplativa 1, de decalog. 12—16 (cf. de monarchia I 1—2. de parent. col. 9). Einige Besonderheiten des Philo, Polemik gegen die Allegorese der Stoiker, Verehrung der Halbgötter, übergehe ich). Die wertvollsten Formen der heidnischen Gottesverehrung sind danach die Verehrung der Elemente und die der Gestirne. Die Heiden, die diese Verehrung betreiben, machen sich zwar auch der Verwechselung von Schöpfer und Geschöpf schuldig. Aber sie sind dennoch zu entschuldigen. Viel tiefer steht der Dienst des toten Bildes, am tiefsten die Verehrung der Tiere, besonders auch der hässlichen und abscheulichen. Das ist eine viel feinere Würdigung der ethnischen Religionen als sie z. B. Paulus erreicht hat. Wendland, d. Therapeuten u. d. philonische Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ. Jahrb f. class. Phil. Supplem. 22. 1896. S. 706—709.

Der Glaube an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn der Welt bleibt aber schon in dieser Periode nicht das einzige Dogma des Judentums. Denselben Wert und die Bedeutung eines Dogmas gewinnt auch der Gedanke von einer Vergeltung im Jenseits. Bereits in den Paränesen des Henochbuches ist der jenseitige Vergeltungsglaube das Schibboleth der Frommen geworden. Die Gottlosen bekommen ein neues Merkmal, sie werden nun die Leugner der Vergeltung nach dem Tode, die Leugner des Gerichts und infolgedessen Frevler und Vertreter einer epikuräischen Diesseitigkeit. In den ersten Kapiteln der Sapientia Salomos, die vielleicht mit einer direkten Tendenz gegen den Prediger geschrieben sind, bildet der Gerichtsgedanke das wesentliche Unterscheidungsmerkmal zwischen Frommen und Gottlosen.

Und die Frommen haben in ihrem Kampf vollständig gesiegt [1]). In der spätjüdischen Litteratur seit Daniel giebt es mit Ausnahme des Kohelet keine einzige Schrift, welche den Gedanken einer Vergeltung nach dem Tode in beiden Formen (der Auferstehung und des Weiterlebens nach dem Tode) direct leugnete. In der Sammlung von gefälschten griechischen Versen (s. o. S. 24 f.) werden von den griechischen Dichtern, die man reden liess, neben dem monotheistischen Gedanken in erster Linie der Glaube an den Weltuntergang und ein Gericht nach dem Tode vorgetragen. Nach Josephus ist der Vergeltungsgedanke das entscheidende Merkmal der pharisäischen Philosophie

1) Vgl. hierzu den Abschnitt IV 1.

B. II 163. A. XVIII 14. Dagegen sind die Sadducäer Leugner der Auferstehung. Sie gelten aber eben deshalb gerade auch als Ungläubige Jos. B. II 165. Das Evangelium und das Christentum übernahmen den jenseitigen Vergeltungsgedanken vom Judentum als ein ganz gefestetes Dogma. Die Sadducäer sind auch hier von vornherein die Ungläubigen (Mk. 12 18-27 u. Par.). Der Verfasser der Apg., der bestrebt ist, dem Christentum jeden Schein eines revolutionären Charakters zu nehmen und die Apostel als die eigentlich rechtgläubigen Juden hinzustellen, betont mit Absicht ihren Gegensatz gegen die ungläubigen Sadducäer 4 1 f. 23 6-8. Der jüdische Glaube ist Glaube an das zukünftige Gericht II. Bar. 57 2. Ein Beweis, wie fundamental der Auferstehungsglaube, resp. der Vergeltungsgedanke für das Judentum war, ist, dass man schon im neutestamentlichen Zeitalter mit den Versuchen einer Ableitung desselben aus der Schrift begann. Wie man dabei verfuhr, zeigt das Beispiel Jesu Mk. 12 26 f. u. Par. s. o. S. 135.

Mit der Entwickelung der Religion zur Kirche, zum Bekenntnis und Dogma hängt nun zusammen, dass der Begriff Glaube eine centrale Bedeutung für die Frömmigkeit gewinnt. Thatsächlich vorhanden ist ja der Glaube in jeder lebendigen Religion, ja er ist überall ihr Centrum. Denn im Keim ist alle lebendige Religion die Erhebung des Herzens zur Gottheit in Liebe, Furcht und Vertrauen. Aber zum Bewusstsein kommt die Bedeutung des Glaubens immer erst da, wo die Loslösung der Religion vom Nationalen und damit die Entwickelung zur Kirche beginnt. Solange jene nicht erfolgt ist, ist der Glaube zu sehr eine Selbstverständlichkeit, etwas im Zusammenhang des ganzen Lebens Gegebenes, als dass seine centrale Bedeutung zum Bewusstsein käme. Sobald aber die Entwickelung zur Kirche beginnt, sobald innerhalb des Volkes selbst die tiefe Kluft zwischen Gläubigen (Bekennern) und Ungläubigen, Gottlosen und Frommen entsteht, sobald eine Religion die Forderung zu erheben beginnt, dass ihre fundamentalen Forderungen jedermann, nicht nur den Volksangehörigen gelten, und die Völker als „Heiden" (Ungläubige) beurteilt, so wird das Moment des „Glaubens" in ihr bedeutsam. An der Forderung der glaubensgemässen Zustimmung zu dem formulierten Bekenntnis der Kirche, die zunächst eine sehr oberflächliche sein kann, erwächst allmählich das Verständnis der centralen Bedeutung des Glaubens in der Religion.

Nach dem bisher ausgeführten werden wir auch in dieser Richtung nur erste Ansätze im Judentum erwarten dürfen. Aber vorhanden sind diese. Namentlich deutlich sind sie natürlich in der

Frömmigkeit des Diasporajudentums. Der Predigt von dem einen wahrhaftigen Gott, von der Nichtigkeit aller Götzen und der Verderblichkeit des heidnischen Wahns entspricht die Forderung des Glaubens und eine Erkenntnis von der Bedeutung des Glaubens und seinem Werte als einer persönlichen That. Ganz klar ist diese Erkenntnis, wenn auch das Wort „Glaube" fehlt, und eine intellektualistische Auffassung sich vordrängt, bereits in der Sapientia 15 2-3 ausgesprochen. „Denn auch wenn wir sündigen, bleiben wir doch Dein, da wir Deine Macht kennen. Wir wollen aber nicht sündigen, da wir wissen, dass wir zu den Deinen gerechnet werden. Denn Dich kennen ist die vollkommene Gerechtigkeit (τὸ γὰρ ἐπίστασθαί σε ὁλόκληρος δικαιοσύνη) und von Deiner Kraft wissen ist die Wurzel der Unsterblichkeit" [1]).

Im vierten Makkabäerbuch wird an der Mutter und den sieben Märtyrerbrüdern in erster Linie — nicht etwa Mut, Tapferkeit, Treue, Geduld — sondern der Glaube gepriesen. Die Mutter spricht hier zu den Knaben: „Gedenket daran, dass Gott es ist, durch den ihr an der Welt teilhabt und euch des Lebens freut. Deshalb seid ihr schuldig, um Gottes Willen jede Mühsal zu erdulden". Als Glaubensgenossen werden dann Abraam (wegen der Opferung Isaaks), Daniel und die drei Männer im Ofen hingestellt. (vgl. zu dieser Aufzählung 1. Mk. 2 51-60. (52. 59. 60). Hebr. 11). „Darum auch ihr, die ihr denselben Glauben an Gott habt, seid nicht betrübt. Denn das wäre doch unvernünftig, sich auf die Frömmigkeit zu verstehen und doch unfähig zu sein, den Leiden Widerstand zu leisten". IV. Mk. 16 18-23 (vgl. 15 24. 17 2). Das Centrum der Frömmigkeit ist der Glaube, die Erhebung der Sinne und Gedanken zu Gott, dem Schöpfer des Daseins, dem man alles verdankt, um dessentwillen man alles duldet. Das erste — wahrscheinlich ursprünglich jüdische — Mandat des Pastor Hermae lautet: πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας, ... πίστευσον οὖν αὐτῷ, φοβήθητι αὐτόν. Vgl. noch Sibylle III 584 f., III 724. Aristeas § 234.

So ist es nicht überraschend, wenn wir in dieser Umgebung bei Philo eine ausserordentlich fein ausgebildete Psychologie des Glaubens finden. Für ihn ist der Glaube — das Hindurchdringen durch diese sichtbare und greifbare, aber so ungewisse, unzuverlässige und unvergängliche Welt zu dem unsichtbaren, ewigen, allein vertrauenswerten Gott, als dem Allergewissensten, — das Fundament aller Frömmigkeit. Er thut überraschend feine Blicke in das Seelenleben des Glaubenden. Seine Ausführungen über den Glauben sind das Schönste was er geschrieben und sichern ihm einen ehrenvollen Platz in der Religions-

1) Vgl. 3 9 „die auf ihn trauen, werden die Wahrheit erkennen und die Gläubigen werden in Liebe bei ihm verbleiben". cf. 1 3.

geschichte. Durch seine Schule und nicht durch die des Paulus ist der Verfasser des Hebräerbriefes hindurchgegangen. Im elften Kapitel des Briefes wirkt philonischer Geist nach [1]). — Es ist kein Wunder; bei Philo, bei dem die jüdische Religion am meisten von aller nationalen Bedingtheit losgelöst erscheint, erscheint auch der Begriff des Glaubens am reinsten und deutlichsten.

Aber auch im palästinensischen Judentum zeigen sich Ansätze derselben Entwickelung, wenn auch von kümmerlicherer Art [2]). Eine Rolle spielt der Begriff des Glaubens bereits in den Bilderreden des Henoch. Die Hauptsünde der „Könige und Mächtigen", welche diese Schrift bekämpft, ist ihr Unglaube. 46 7 „Deren Glaube sich Göttern zugewandt hat, während sie den Namen des Herrn der Geister verleugnet haben". Sie bekennen im Gericht: „Wir haben unsern Glauben vor ihm nicht bekannt [3]), den Namen des Herrn der Geister nicht gerühmt" 63 7 (vgl. (58 5). 60 6. (61 4). 63 5 (80 7)). — Sehr bedeutsam ist es auch, dass es bereits gelegentlich des Uebertritts eines Proselyten Jud. 14 10 heisst: ἐπίστευσεν τῷ θεῷ σφόδρα καὶ περιετέμετο τὴν σάρκα τῆς ἀκροβυστίας αὐτοῦ. Besonders prägnant tritt der Begriff des Glaubens und seine Bedeutung für die Frömmigkeit in einigen der spätesten Schriften unsrer Periode heraus. Namentlich gewinnt er im IV. Esra und II. Baruch eine grosse Bedeutung.

Die Frommen werden in der Zeit der Drangsal bewahrt werden, weil sie „Werke und Glauben an den Allerhöchsten und Allmächtigen" haben 13 23. Sie werden bewahrt werden „durch ihre Werke oder durch den Glauben". 9 1. In dieser merkwürdigen Formel Werke und Glaube, Werke oder Glaube kommt das Gefühl für die Bedeutung des Glaubens deutlich zum Ausdruck. Die jüdische Gesetzesfrömmigkeit verhindert zwar den Durchbruch der Erkenntnis der fundamentalen Bedeutung des Glaubens. Aber „der" Glaube tritt doch in der Additionsformel bereits neben „die" Werke oder gilt in der distributiven sogar als Ersatz der Werke. Wir

1) Vgl. genaueres u. Abschnitt V.

2) Der Untersuchung bieten sich hier besondre Schwierigkeiten, weil es oft sehr schwer zu erkennen ist, ob bei der Erwähnung des Glaubens wesentlich nur das Vertrauen, das den Frommen vom Nichtfrommen unterscheidet (vgl. z. B. Sir. 2 10 f. 4 16. 11 21. 32 (35) 24), oder nur die Treue in Betracht kommt, oder ob wirklich der Glaube als Akt des persönlichen Sichbekennens zu Gott gemeint ist. Der Umstand, dass die meisten Zeugnisse nur in Uebersetzungen vorliegen, erhöht die Schwierigkeit. Man wird nach Zusammenhang und Umgebung des Wortes entscheiden müssen. Ja es kommt schliesslich gar nicht auf das Wort, sondern auf die Sache an (s. o. die Stellen aus der Sapientia).

3) Flemming: Wir haben vor ihm kein Bekenntnis abgelegt.

werden somit das Recht haben, auch an den übrigen Stellen des Esrabuches, an denen von Glaube und Unglaube die Rede ist (5 1. 6 5. 6 28. 7 34. 83. (114.) 131) den Glauben im prägnanten Sinn zu fassen. Ebenso heisst es nun auch in der Baruchapokalypse „der Gläubige (= מְהֵימָנָא) trägt den Lohn davon". 54 16 „Du verherrlichst die Gläubigen entsprechend ihrem Glauben" 54 21. Bezeichnend für den jüdischen Begriff des Glaubens ist auch die bereits oben citierte Formel „Die sich im Glauben Dir und Deinem Gesetz unterworfen haben". 54 5. (cf. 44 14. 48 46. 51 7. 57 2. 59 2. 10). Es war keineswegs etwas ganz Neues, wenn Paulus das Problem Glaube und Werke behandelte. Das Neue lag in der energischen Entgegensetzung: Glaube und nicht Werke, entweder Glaube oder Werke. Daher kann auch der Verfasser des Jacobusbriefes unabhängig und selbständig von jeder paulinischen Theologie seine Ausführungen über Glaube und Werke geschrieben haben. vgl. II. Hen. 48 8 „Die den Herrn nicht erkennenden, ein schreckliches Gericht erwartet ihrer". 51 2 „Helfet den Gläubigen in der Trübsal". Wenn es Test. Dan. 6 heisst „dass an dem Tag, an welchem Israel glaubet das Reich des Feindes ein Ende haben wird", so liegt hier vielleicht christliche Ueberarbeitung vor. — Belege aus den Targumim: Schlatter, der Glaube S. 49. Nach Demai II 2 sammelt sich aus dem Amhaarez der Kreis derer, welcher es auf sich genommen hat, gläubig (מְהֵימָנָא) zu sein. Schlatter 51.

Besonders ist zum Schluss hier noch hervorzuheben, wie sehr schon im Judentum die Gestalt Abrahams in dieser Hinsicht bedeutungsvoll und vorbildlich wurde.

Das vierte Makkabäerbuch nennt Abraham als ersten Glaubenszeugen (s. o.) unter Hinweis auf die Opferung Isaaks. Unter Bezugnahme auf dasselbe Ereignis sagt Matthatias (1. Mk. 2 52 vgl. Sir. 44 20) „Wurde nicht A. in der Versuchung treu erfunden und ihm solches als Gerechtigkeit gerechnet?" Auch in den Jubiläen ist A. der „Gläubige". Mastema versucht den Abraham in der Opferung Isaaks, „weil Stimmen im Himmel über A. laut geworden, dass er gläubig sei in allem, was Gott mit ihm rede, und dass er Gott liebe und in aller Bedrängnis gläubig sei". 17 15. Und nach überstandener Versuchung heisst es 17 18: „A. wurde gläubig gefunden und als Freund Gottes auf die himmlischen Tafeln aufgeschrieben". Besonders aber ist für Philo Abraham das Vorbild des Glaubens geworden, an ihm und seinem Leben entwickelt er Wesen und Art des Glaubens. Schon für Philo ist das Wort: Abraham glaubte und es wurde ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, hochbedeutsam (s. u.). II. Baruch 57 2 wird über Abrahams Zeitalter geurteilt: „die Werke der Gebote wurden damals vollbracht und der Glaube an das zukünftige Gericht wurde damals geboren".

In der Genesis gilt es als etwas selbstverständliches, dass Jahwe der Gott Abrahams ist, und dass er dem Ruf seines Gottes folgt. Die jüdische Haggada sieht hier ein grosses Verdienst Abrahams. Für sie ist A. der erste „Gläubige", der erste bewusste Monotheist. Sie erzählt ausführlich, wie er zu seinem Glauben gekommen sei. Abraham hat den polytheistischen Irrtum der Völker nicht mitgemacht. Als bei der Sprachverwirrung und der Zerstreuung die übrigen siebenzig Völker sich ihre Schutzengel (Götter)

wählten, da habe A. allein sich keinen Engel, sondern den allmächtigen Schöpfer zum Schutzherrn erwählt (Hebr. Test. Naphth. 8—10). Die jüdische Haggada weiss auch zu erzählen, wie A. in seiner Jugend sich durch den Götzendienst und die Gestirnverehrung seiner Familie hindurch zum wahren Glauben an den einen Gott hindurchgerungen habe. Den Anfang machen bereits die Jubiläen (11 16 ff. 12 1 ff.). Einen ausführlichen Bericht darüber bietet in ihrem ersten Teil die erst neuerdings zugänglich gemachte Apokalypse A.'s (s. o.). Auch Philo schildert in der Vita Abrahams (vgl. c. 15) den Weg Abrahams von polytheistischer Gestirnverehrung zum monotheistischen Glauben. Vgl. Berachoth 7b. Wünsche I 20. (Nach Simon ben Jochai hat A. Gott zuerst Herr genannt, seitdem die Welt erschaffen) und Nedarim 32. Wünsche II 1. 204. Als Gegner A.'s tritt in der späteren Sage gewöhnlich die Gestalt Nimrods auf, (so bereits H. Test. Napth. 9 und Bereschith Rabba) des Vertreters des babylonischen Polytheimus, später auch des parsischen Feuerdienstes, der dann geradezu mit Zarathustra identificiert wird. Vgl. die Zusammenstellung dieser Sagen bei B. Beer, Leben Abrahams nach Auffassung der jüdischen Sage. Leipzig 1859.

Kapitel IX. Die Synagoge als Heilsanstalt.

Zum Wesen der Kirche gehört auch, dass sie ihren Gläubigen bis zu einem gewissen Grade das Heil, die Erreichung des Zieles, nach dem sie streben, durch bestimmte Institutionen verbürgt. Die Kirche will für ihre Angehörigen das bewusst leisten, was die Volksreligion den Angehörigen unbewusst als etwas selbstverständliches giebt, das feste Gefühl der Zusammengehörigkeit mit der Gottheit, den Besitz des gnädigen Wohlwollens Gottes.

Auch hier ist die Synagoge bei den allerersten Anfängen stehen geblieben. Im allgemeinen verbürgt die jüdische Synagoge den Gläubigen freilich das Heil. Ja die Gewissheit des Heils scheint auf den ersten Blick so mühelos und selbstverständlich sicher zu sein, dass man leicht sieht, dass in der Synagoge noch die alte nationale Frömmigkeit weiterwirkt, derzufolge es selbstverständlich ist, dass Gott zu seinem Volk und das Volk zu seinem Gott gehört. Sie sind sein auserwähltes Volk, sie sind Kinder Abrahams und haben die Beschneidung, sie sind Träger seines Bundes und haben das Gesetz und den Kultus, ihnen gehört die ganze Heilsgeschichte, ihnen gehören die Väter, die heiligen Frommen und Gerechten der Vergangenheit (Rö. 9 1 ff.). Gott ist der Gott Abrahams, Isaak und Jakobs und als solcher auch deren Nachkommen treu und gnädig. Die Verdienste der Väter, aller Heiligen und gerechten Frommen kommen dem gegenwärtigen

Geschlecht zu gut. Dass diese Stimmung in der jüdischen Synagoge weit verbreitet war, zeigt die meisterhafte Charakteristik, die Paulus Rö. 2_1 ff. vom Judentum seiner Zeit giebt.

Aber die jüdische Kirche hat diese Gewissheit und Heilszuversicht nur im allgemeinen. Sie hat keine bestimmten Garantieen für den einzelnen, sie hat keine bestimmten Institutionen und Mittel ausgebildet, durch welche sie den einzelnen Gliedern das Heil zueignet, sie besitzt keine Sakramente.

Die Beschneidung ist eine solche Institution nicht. Sie ist als Bundeszeichen unerlässliche Vorbedingung, aber sie giebt dem Beschnittenen keine neue innere Qualität. Und seitdem der Riss zwischen Frommen und Gottlosen sich mitten durch das Volk der Beschneidung hindurchzog und immer grösser wurde, kann die einfache Thatsache der Beschneidung auch nicht die ausschlaggebende Garantie für das Heil des einzelnen geben. Wenn der einzelne sich seines Heiles vor Gott vergewissern will, so kann er sich der Beschneidung kaum getrösten.

Der Opferkult hat doch nur eine ganz bestimmte Tragweite und Wirkungskraft. Jochanan ben Zakkai nannte den Altar zwar das Zeichen der Versöhnung und sagte von seinen Steinen, dass sie Versöhnung zwischen Israel und seinem Vater im Himmel bringen[1]). Aber auch diese Schätzung des Altars bezieht sich auf das Verhältnis der Gesammtheit Israels zu Gott und nicht auf den Einzelnen. Die Sünden und Vergehungen des einzelnen sühnt das Opfer doch nur in einem ganz bestimmten Umfang. Im wesentlichen sind es nur rituelle Vergehungen, Unreinheiten, die der Kult deckt. Sehr beachtenswert ist es freilich, dass II. Mk. 12_{43-45} den Gedanken eines Sühnopfers für die Toten kennt. Etwas grösseren Wert scheint der Ritus des grossen Versöhnungstages im Spätjudentum für den einzelnen Israeliten gehabt zu haben. Nach einer allerdings recht späten Ueberlieferung hat der Versöhnungstag für eine bestimmte Klasse einzelner Menschen eine ausschlaggebende Bedeutung, nämlich für die „Mittelmässigen", bei denen sich die guten und bösen Werke die Wagschale halten[2]). Mühelos verzichtet die Frömmigkeit des Spätjudentums nach der Zerstörung des Tempels auf die Versöhnung des Altars (s. o. S. 97 f.).

Der Besitz des Gesetzes hat ebenfalls für die Gesammtheit Israels

1) Tosephta Baba K. VII 3. Schlatter 34.

2) Rosch Haschana 16b. Wünsche I 328 (im Namen des R. Jochanan 3. Jh.? überliefert.)

eine grosse Bedeutung". „Auf Dich vertrauen wir, da Dein Gesetz ja bei uns ist", betet der Apokalyptiker Baruch (48 22 vgl. Rö. 2 12 ff. 2 17 s. o.). Für den einzelnen — so musste jeder einigermassen ernste Fromme urteilen — kann der Besitz des Gesetzes nur dann einen Wert haben, wenn er das Gesetz erfüllt. So verweist die Synagoge auch hier den einzelnen auf sich selbst und auf die unendliche Anstrengung im Gesetz. Durch tagtägliche Uebung im Gesetz soll er sich selbst zum Frommen machen.

Den Gedanken des überschüssigen Verdienstes der Heiligen und der sühnenden Kraft ihrer Leiden hat die jüdische Synagoge reichlich ausgebildet. Deuterojesaias mit seiner Idee vom stellvertretenden Leiden des Knechtes Gottes hat hier weitergewirkt. Die Martyrien der Verfolgungszeit unter Antiochos Epiphanes scheinen ihn von neuem angeregt zu haben. Der eine der sieben Brüder betet: „Ich flehe, dass bei mir und meinen Brüdern der Zorn des Allmächtigen zur Ruhe komme, der über unser ganzes Geschlecht mit Recht ergangen ist". II. Mk. 7 38. „Sei gnädig Deinem Volk, und lass Dir die Strafe genügen, die wir um seinetwillen erdulden. Zur Läuterung lass ihnen mein Blut dienen, und als Ersatz für ihr Leben (Seele) nimm mein Leben (Seele)". IV. Mk. 6 28 (1 11. 17 20-22: ἱλαστήριος θάνατος. 18 4). Nach Josephus A. I 231 erwartet Abraham, dass das unschuldige Leiden des geopferten Isaak ihm zu gute kommen werde (vgl. Schabbath 89b. Wünsche I 154). Auch Jesus fasst seinen Tod als ein λύτρον ἀντὶ πολλῶν (Mk. 10 45. Mt. 20 28) auf. — Jeremias und Baruch müssen sich erst aus Jerusalem entfernen, ehe die Stadt zerstört werden kann. Die Anwesenheit des Gerechten hält die Vernichtung fern (II. Bar. 2 cf. 85 1). So lange Eleazar von Modein lebte und für das Volk betete, konnte die Festung (Bether), in der Bar-Kochba sich bis zuletzt gegen die Römer hielt, nicht genommen werden (Bacher I 194 f.). Der Verfasser des IV. Esra betet: „Schaue nicht auf Dein Volk, sondern auf die, welche Dir wahrhaft gedient . . . die Deine Bündnisse in Leiden bewahrt . . . die Dein Gesetz lauter gelehrt . . . die allezeit Deiner Herrlichkeit vertraut haben. 8 26 ff." [1]).

1) Von R. Ismael (Anfang d. 2. Jahrh.) wird das Gebet überliefert „Möge ich ihre (des Hauses Israel) Sühne sein". Negaim II 1. Bacher I 264. Auch Test. Benj. 3 ist der Stellvertretungsgedanke in einem vielleicht ursprünglich jüdischen und nur in leichter Weise christlich bearbeiteten Satze ausgesprochen. Nach Schabbath 33 (Wünsche I 132) wird der Stellvertretungsgedanke auch auf den Tod junger (noch unschuldiger) Kinder angewandt, — vgl. hierzu Mt. 3 9, Jo. 8 33. 39 und Schlatter, Israels Geschichte 254.

In dem Verdienst der Väter, in dem unschuldigen Leiden der Gerechten besitzt auch die Synagoge ein Kapital guter Werke und eine Gewähr der Heilszuversicht. — Doch tritt immerhin dieser Gedanke nur vereinzelt auf. Er beherrscht keineswegs die Frömmigkeit. Und jener Schatz an guten Werken gehört der Gesammtheit. Die Synagoge leitet den einzelnen nicht an, sich ihrer zu getrösten. Sie hat keine Institutionen und Mittel ausgebildet, durch welche den einzelnen aus jenem Schatz überschüssiger Verdienste, sei es in diesem oder jenem Leben, etwas angeeignet werden kann.

Endlich kennt die jüdische Synagoge gute Werke und Entsagungen, die nicht vom Gesetz gefordert werden und über dasselbe hinausliegen (consilia evangelica). Die גְּמִילוּת חֲסָדִים (Almosengeben, Kranke, Gefangene besuchen, Trauernde trösten etc.), das Gebet, Entsagungen wie das Fasten, Büssungen z. B. Geisselungen spielen bereits eine grosse Rolle. Aber es ist das alles in kein bestimmtes System gebracht. Die Synagoge entwickelt keine das Heil verbürgende Bussdisciplin [1]). Es ist dies alles der Willkür, dem grösseren oder geringeren Gerechtigkeitsstreben des einzelnen und der Stärke seines Sündengefühls überlassen.

Vor allem kennt die jüdische Kirche keine Sakramente, wenn wir unter Sakrament eine heilige Handlung verstehen, in welcher dem Gläubigen durch materielle Mittel eine übernatürliche Gnadengabe zu Teil wird. Das ist um so bemerkenswerter als in der ringsum das Judentum umgebenden religiösen Welt das Sakrament bereits seinen siegreichen Einzug gehalten hatte. Denn fast alle Mysterien-Kulte und -Religionen, die in jener Zeit aufblühten, hatten Sakramente, heilige Initiationsakte, Weihen, gemeinsame heilige Mahlzeiten etc., welche dem Gläubigen einen besondern Charakter verleihen.

Das officielle Judentum hat nichts desgleichen. Die Waschungen und Reinigungen des Pharisäismus haben kaum sakramentalen Charakter. Wenn sie ihn ursprünglich hatten, für das Bewusstsein der Frommen haben sie im Durchschnitt nur gesetzlich rituellen Wert. Es sind Handlungen, die man auf sich nimmt, weil das Gesetz es so vorschreibt, die aber keinen inneren Wert für das Leben der Frommen haben. Auch die Proselytentaufe טְבִילָה, die im ersten christlichen Jahrhundert bereits

1) Man vgl. z. B. mit der Synagoge die persische Kirche, ihr bis ins einzelne ausgearbeitetes System von Büssungen und Geisselungen, das dann auch wirklich den Anspruch erhebt, dem einzelnen sein Heil zu garantieren. — Noch näher liegt der Vergleich mit der schnellen Entwickelung der christlichen Kirche nach dieser Richtung.

allgemein Sitte geworden zu sein scheint, hat keinen sakramentalen Charakter, so wenig wie die Beschneidung. Sie ist eine gesetzlich vorgeschriebene Handlung, der man einen inneren Wert, etwa den der fundamentalen qualitativen Veränderung und Erneuerung des Gläubigen niemals beilegte [1]). Ueber gemeinsame Mahlzeiten der Frommen im Spätjudentum und deren Charakter, wissen wir zu wenig, als das hier etwas bestimmtes auszumachen wäre [2]).

Hingegen weist uns die Beobachtung, dass im jungen Christentum bestimmte heilige Handlungen (Taufe und Abendmahl) schon in frühester wahrscheinlich vorpaulinischer Zeit sakramentalen Wert bekamen, darauf hin, dass doch in gewissen nichtofficiellen Kreisen des Judentums das „Sakrament" bekannt gewesen sei. Das wird namentlich in den essenischen Kreisen der Fall gewesen sein. Hier scheint in der That das Sakrament (Taufen und heilige Mahlzeiten) im Mittelpunkt der Frömmigkeit gestanden zu haben (s. u.). Hier verliehen die sakramentalen Handlungen den Mitgliedern der frommen mönchisch abgeschlossenen Gemeinde einen bestimmten Charakter. Sie sind Handlungen äusserer Art von innerem Wert für die Frömmigkeit geworden. Von der Taufe des Johannes wissen wir zu wenig, als dass wir die Frage, ob sie sakramentalen Wert hatte, bejahen oder verneinen könnten. Wenn die Taufe des Johannes nur den Charakter einer Lustration hatte, wie man gewöhnlich annimmt, so begreift man nicht recht, inwiefern Johannes gerade als der Täufer das enorme Aufsehen erregt hätte.

In der uns bekannten jüdischen Litteratur treten sakramentale Anschauungen eigentlich nur in dem vom officiellen Judentum am weitesten abstehenden II. Henoch hervor. Wenn berichtet wird (22 8), dass bevor Henoch in den höchsten Himmel eintritt, Gott dem Engel Michael befiehlt, Henoch mit Oel zu salben („Tritt herzu und entkleide Henoch von seinen irdischen Kleidern und salbe ihn mit einer schönen Salbe und kleide ihn in die Kleider meiner Herrlichkeit) — so ist hier von einem Sakrament die Rede. Das Oelsakrament, das dem Henoch zuteil wird, macht ihn des neuen himmlischen Leibes teilhaftig. Der mit himmlischem Oel Gesalbte wird himmlischen Wesens

1) Ueber die Proselytentaufe vgl. Schürer III 129—132. Bezeugt ist sie bereits in der Mischna, Pesachim VIII 8 (= Edujoth V 2). Schürer 131 Anm. 80. Das vierte Buch der sibyllinischen Orakel, das wahrscheinlich jüdisch (essenisch) ist, verlangt von den Heiden die Wassertaufe IV 164. Die Rabbinen stritten später darüber, ob Beschneidung ohne Taufe, und sogar ob Taufe ohne Beschneidung gültig sei. Jebamoth 46a. Wünsche II 1 10.

2) Vgl. Joseph. A. XIV 215. III Mk. 6 35.

voll, er geniesst keine irdische Speise mehr (56 3). Dem entspricht es, dass der im Paradies wachsende Lebensbaum II. Hen. 8 (Rec. B) als Oelbaum gedacht wird (vgl. auch Vita Ad. 36, „Baum seiner Barmherzigkeit, aus dem das Lebensöl fliesst") 40. 41. Apok. Mos. 9. 13. 40. Ein Oelsakrament liegt villeicht bereits Jac. 5 14 vor. Sakramentale Vorstellungen zeigen sich auch IV. Esra 14 39 ff., wenn hier Esra, nachdem er einen Kelch mit wunderbarem Trank getrunken hat, in Ekstase gerät und in der Inspiration die heiligen Schriften erneuert.

Das sind jedoch vereinzelte Ausnahmen. Im ganzen und grossen kennt die Synagoge das Sakrament nicht. Der Charakter seiner officiellen Vertreter war zu nüchtern und rational, das Streben ihrer Frömmigkeit zu ernst und zähe, als dass man künstliche Krücken und Surrogate der Frömmigkeit im Sakrament gesucht hätte. Dem Judentum in seiner Abgeschlossenheit wurde es leichter sich des Sakraments zu erwehren, als dem jungen in die Welt eindringende Christentum, das mit der Aufnahme des Sakramentswesens der es umgebenden religiösen Welt seinen Tribut zahlte. —

Dritter Abschnitt.

Die nationale Bedingtheit der jüdischen Religion.

Kapitel I. Allgemeines.

Das Judentum ist eine Religion der Gegensätze. Die in ihm vorliegende Entwickelung bleibt auf halbem Wege stehen, die Tendenz kommt nicht voll zur Erscheinung. So viele Beobachtungen die Entwickelung der jüdischen Nationalreligion zur Kirche zeigten, ebenso viele Beweise finden sich für eine immer noch verhältnismässig ebenso starke nationale Bedingtheit der Religion.

Die Makkabäerzeit hatte eben doch ursprünglich eine mächtige Erstarkung des nationalen Bewusstseins im Gefolge gehabt. Die specifisch Frommen, die sich der nationalen Bewegung gegenüber gleichgültig verhielten und sich mehr und mehr von ihr trennten, bildeten zunächst nur kleine Kreise [1]). Als sie sich im Aufruhr gegen Alexander Jannaeus mit dem auswärtigen Feind, dem syrischen König, verbündeten und dadurch den Alexander in die äusserste Bedrängnis brachten, hatten sie die breite Masse des Volkes, das sie schon zu beherrschen begannen, nicht mehr hinter sich [2]). Unter Alexandras Regiment genossen auch die Frommen mit starker Befriedigung die Segnungen der Erneuerung des nationalen jüdischen Lebens. Sie schauten auf jene Zeit als auf ein goldnes Zeitalter zurück. Die Schriften der Frommen damaliger Zeit, die Jubiläen, die Testamente der Patriarchen, das vielleicht einige Decennien früher geschriebene Judithbuch durchzieht ein kräftiger nationaler Zug. Juda und vor allem auch Levi

1) S. oben S. 62.

2) Vgl. Josephus A. XIII 372—383 (besonders 379).

treten hier als kriegerische Helden auf[1]). Besonders wird in der Ueberlieferung der Treubruch Simeons und Levis an den Sichemiten und die Abschlachtung der Sichemiten durch jene gerühmt. Die Jubiläen sowohl, wie die Grundschrift der Testamente bringen mit jener „Heldenthat" Levis seine Einsetzung zum Hohenpriester durch Jacob zusammen[1]). Auch Judith nennt sich mit Stolz eine Tochter Simeons und beruft sich auf die furchtbare Rachethat ihres Stammvaters, zu der Gott selbst ihm das Schwert in die Hand gegeben[2]) (Jud. 9 2 f.). In der Verherrlichung der Frevelthat gegen die Sichemiten spricht überdies der nationale Hass gegen die Samaritaner mit. „Es wird nämlich von heute ab Sichem genannt sein die Stadt der Unverständigen" Test. Levi 7. Eine ebenso deutliche Sprache redet in diesen Schriften der Hass gegen Edom (Esau). Jubiläen und Testamente bringen eine Haggada vom Kampf Esaus mit Jakob und seinen Söhnen, in welchem Esau von der Hand seines Bruders getötet wird Jub. 37. Juda 9. Auch gegen das Küstenland Philistaea findet sich eine wilde Drohung. Jub. 23 28-33[3]). Die merkwürdige Haggada von den Kämpfen der Söhne Jakobs mit den Amoriterkönigen, welche wahrscheinlich die Makkabäerkämpfe in der Sage wiederspiegelt[4]), athmet ebenfalls kräftigen kriegerischen Geist.

Wenn die Makkabäerherrschaft nicht so bald nach der Regierung der Alexandra durch Bruderzwist und das Eingreifen des römischen Weltreiches seinen Untergang gefunden hätte, so hätte vielleicht der nationale Geist in der Religion des Spätjudentums viel kräftiger noch seine Schwingen geregt. Aber nun da es anders kam, löste sich die Religion des Judentums wieder mehr vom direkt nationalen Interesse. Der Sänger der Psalmen Salomos zog nach dieser Richtung das für ihn sich ergebende Facit der Geschichte: Die Makkabäer waren Usurpatoren des Davidsthrones und die Periode der nationalen Erneuerung

1) Jub. 30—32, Test. Levi 5—9 s. o. S. 92.

2) Demgemäss muss sich auch das vernichtende Urteil, das Jacob über die That der Brüder Gen. 49 5-7 ausgesprochen hat, ändern, vgl. Jerusal. Targum zur Stelle u. Test. Levi c. 6—7. Die Jubiläen lassen den Jacobssegen (Gen. 49) ganz fort und erfinden einen Segen Isaaks für Levi. c. 31.

3) Vgl. Sir. 50 25 f.: „Gegen zwei Völker empfindet meine Seele Abscheu und das dritte ist kein Volk: Die da sesshaft sind im Gebirge Seir und die Philister und das thörichte Volk, das zu Sichem wohnt". Zum Gegensatz der Juden gegen die Samaritaner vgl. Jos. A. XI 304 ff. (Alexanderlegende) XII 257 ff. (II. Mk. 6 2) XIII 74 ff. XVIII 29 ff. XX 118 ff. Lk. 9 51-56. Joh. 4 9 u. ö.

4) Jub. 34. Test. Juda 3—7.

des Volkes eine Periode des Irrtums und der Sünde. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie dann die Zeit der idumäischen Fremdherrschaft für die Verkirchlichung und Entnationalisierung der Frömmigkeit Israels hochbedeutsam war. Aber keineswegs hatte damit die nationale Bedingtheit des Gesammtseins und der Frömmigkeit Israels vollkommen aufgehört. Das Feuer der nationalen Begeisterung glimmt unter der Asche weiter. Und als Herodes der Grosse, der es verstand, jedes Aufflammen desselben im Keime zu ersticken, gestorben war, schlug es wieder empor. Es erstand nun im Volke die Partei der sogenannten Zeloten, die uns Josephus treuherzig als „vierte philosophische Sekte" schildert, die indessen nichts weiter waren als nationale Fanatiker, denen Politik und Religion in eins zusammenfielen [1]). Sie bekamen mehr und mehr die Masse und wie es scheint auch einen Teil der Aristokratie hinter sich. In demselben Maasse verlieren die Pharisäer, die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit, das Heft aus den Händen. Als die Chauvinisten schliesslich ihr Ziel erreicht hatten, und die ganze Masse des Volkes sich zum letzten Verzweiflungskampf gegen Rom erhob, da standen die Häupter des Pharisäismus bei Seite. Einer ihrer Führer, Simon der Sohn des berühmten Gamaliel (Lehrer des Paulus), spielte am Anfang des Krieges noch eine gewisse Rolle [2]), er machte mit den aristokratischen Führern des Volksaufstandes zusammen noch einen letzten

1) Die Geschichte der Zeloten hängt an einigen Familien, in denen der revolutionäre Gedanke erblich gewesen zu sein scheint. Schon der „Archilestes" Ezechias, den Herodes (Jos. A. XIV 159. B. I 204) hinrichten liess, wird ein Führer der Nationalen Ultras gewesen sein. Dessen Sohn war Judas, der nach Jos. A. XVII 271 f. B. II 56 den Aufstand nach dem Tode des Herodes in Sepphoris organisierte. Als direkter Begründer der „zelotischen Partei" werden Juda von Gamala und der Pharisäer Sadduk (6 p. Ch.) genannt A. XVIII 4 ff. 23 f. B. II 118. Die Söhne des Judas, Jakobus und Simon werden unter Alexander Tiberius als Aufrührer hingerichtet (c. 48 p. Chr. A. XX 102), ein dritter Sohn Manaem spielt eine Rolle am Anfang des grossen Krieges B. II 433 ff. Ein Abkömmling Judas, Eleazar, leitete den letzten verzweifelten Widerstand in Masada B. VII 253. Vgl. Schürer I 487 A. 139. — Die βιασταί, die das Reich Gottes rauben (ἁρπάζειν) Mt. 11 12, sind die Zeloten. Nach zelotischen Schriften darf man nicht suchen, mit Schreiben von Büchern und Apokalypsen haben sich die Männer der That und des Dolches nicht abgegeben. Die Assumptio Mosis ist eine pharisäische, keine zelotische Schrift. In der sicher jüdischen resp. judenchristlichen Ketzerliste, die Justin Dial. 80 und Hegesipp bei Euseb. H.E. IV 22 7 aufbewahrt haben, erscheinen die Zeloten als „Galiläer".

2) Jos. Vita 190 ff. 216. 309.

Versuch, die Schreckensherrschaft des Johannes von Gischala zu beseitigen (Jos. B. IV 159). Dann aber verschwindet er uns aus dem Gesichtskreis und scheint sich ins Privatleben zurückgezogen zu haben [1]). Das bedeutendste pharisäische Schulhaupt dieser Zeit Jochanan ben Zakkai soll Jerusalem während der Belagerung verlassen und sich in Vespasians Lager geflüchtet haben [2]). Deutlicher als alles andre redet dies Bei-Seite-Stehen des Pharisäismus. In den letzten Decennien des Bestandes des jüdischen Staates hat noch einmal die national-politische Frömmigkeit triumphiert und haben die Vertreter der entgegengesetzten Richtung den Einfluss, den sie bereits in der herodianischen Zeit hatten, eingebüsst.

Dann freilich als die Ereignisse so deutlich geredet hatten, dass keiner sie mehr missverstehen konnte, bekamen die Vertreter der kirchlichen Frömmigkeit ganz und gar das Heft in die Hände. Die Rabbinenschule in Jabne, durch Jochanan ben Zakkai gegründet, wurde unter der energischen Leitung Gamaliels II. der geistige Mittelpunkt des restaurierten Judentums, nunmehr einer reinen Religionsgemeinde, die durch kein staatliches Band mehr zusammengehalten wurde. Aber selbst da flammte die nationale Energie des vernichteten Volkes noch einmal auf. Der ungeheure Barkochba-Aufstand [3]) zur Zeit Hadrians riss noch einmal alles mit sich fort. Selbst die Rabbinen — R. Akiba, Eleazar ben Modein u. a. an ihrer Spitze — wurden in den Strom der nationalen Leidenschaft hineingerissen. Ein zweiter blutiger Krieg besiegelte noch einmal den Untergang des jüdischen Staates. Und während bei der Zerstörung Jerusalems das Judentum der Diaspora sich noch ruhig gehalten hatte, erhoben sich in den ersten Decennien des zweiten Jahrhunderts — wohl veranlasst durch Hoffnungen, die der Kampf des römischen Reiches mit den Parthern ihnen erregt hatten — die Judenschaften von Alexandria, Cyrene, Cypern, Mesopotamien in wiederholten blutigen Aufständen (vgl. Schürer I 662—670). — Nur sehr allmählich erlosch die Glut der nationalen Leidenschaft.

So wird das palästinensische Judentum die ganze Zeit zwischen den beiden Polen, zwischen einer allem weltlichen und damit auch dem nationalen Leben fernstehenden Frömmigkeit und einem wilden politischen Fanatismus hin und her geworfen.

In der Diaspora liegen die Dinge nicht viel anders. Es ist bereits oben darauf hingewiesen, dass hier die Konsolidierung des Judentums

1) Dérenbourg 270—272.
2) Vgl. Schlatter l. c. 61 ff.
3) Vgl. Schürer I 670.

in die spät-makkabäische und besonders die herodianische Zeit fällt. Seit der römischen Zeit bildet das Diasporajudentum eine grosse geistige Einheit, und steht in engster Verbindung mit dem Heimatsland. Ein starkes Bewusstsein dieser Einheit[1]) durchzieht die ganze Masse desselben. Eine rege Kommunikation verbindet seine Glieder. Wo freudige oder schreckliche Ereignisse eines ihrer Glieder treffen, erfährt es bald die ganze Judenschaft, nimmt Teil daran, sucht zu helfen und einzugreifen. Und wenn wir fragen, ob sich diese grosse, über die bewohnte Welt sich erstreckende Gesammtheit mehr als eine religiöse oder als eine politische Einheit fühlte, finden wir keine einheitliche Antwort. Auch die jüdische Diaspora ist ein Mittelding zwischen Nation und Religionsgemeinde[2]). — Die rechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden der Diaspora war eine schwankende. Sie wurden bald mehr als Korporationen von Ausländern, denen dann oft wie den römischen Korporationen in ausländischen Städten bestimmte Vorrechte zugestanden wurden, bald mehr als religiöse Vereine aufgefasst[3]). In Alexandria wohnten die Juden vorwiegend in bestimmten Vierteln (Ph. in Flaccum 8. M. II 225), bildeten einen eignen politischen Verband mit einem eignen Ethnarchen, später seit Augustus wahrscheinlich einer Gerusie an der Spitze[4]). In Cyrene lagen die Verhältnisse ähnlich[4]). In Sardes gab es ein Judenviertel. Jos. A. XIV 261. In Oxyrrhinchus gab es eine Ἰουδαικὴ Ῥώμη[5]). Wo die Verhältnisse derart lagen, überwog in den jüdischen Gemeinden das Nationalitätsbewusstsein. Auf Inschriften, die aus der Zeit lange nach der Zerstörung Jerusalems stammen, nennen sich die jüdischen Gemeinden von Smyrna und Hierapolis in Phrygien ἔθνος (resp. λαός) τῶν Ἰουδαίων[6]). An andern Orten lagen die Dinge anders, so namentlich z. B. in Rom. Hier blieben die Juden auf ihr ursprüngliches Quartier jenseits der Tiber nicht beschränkt, sondern breiteten sich in der ganzen Stadt aus (Schürer III 34 f.). In einer Reihe von Städten[7])

1) Es ist charakteristisch, dass wahrscheinlich erst in dieser Zeit das fanatisch nationale Estherbuch ins griechische übersetzt und damit das Purimfest eingeführt wurde. Willrich, Judaica 1 ff.

2) Vgl. Philo in Flaccum 7. M. II 524. S. o. S. 71.

3) Schürer III 56—64.

4) Schürer III 40 f. Strabo b. Joseph. A. XIV 117. Philo in Flaccum 10. M. II 527. Jos. A. XIX 280 ff. (Erlass des Kaisers Claudius).

5) Schlatter J.G. 236 1.

6) Schürer III 11. 13. 65. A. 26.

7) Für Antiochia ist z. B. sicher bezeugt, dass die Juden unter den Nachfolgern Antiochus IV. das Bürgerrecht bekommen haben. Jos. B. VII 44.

— doch sind hier sämtliche Notizen mit grosser Vorsicht aufzunehmen — besassen die Judengemeinden sogar das städtische Bürgerrecht. Hier war also der Verschmelzungsprocess bis zu einem gewissen Grade vollzogen. Im ganzen also liegen überall die verschiedensten Schwankungen zwischen nationaler und rein religiöser Auffassung der Synagoge vor[1]). Aehnliche Beobachtungen machen wir, wenn wir auf die Verhältnisse, welche die religiöse Propaganda des Judentums schuf, achten. Auf der einen Seite gewahren wir, wie das Judentum als religiöse Gemeinschaft eine mächtige Anziehungskraft auf Aussenstehende, nicht dem Volksverband Angehörige ausübt. Auf der andern Seite aber bleiben die meisten der so von der jüdischen Religion Angezogenen doch ausserhalb des eigentlichen Verbandes der Synagoge. Um diese als den festen Kern lagert sich ein breiter Ring von φοβούμενοι (σεβόμενοι) τὸν Θεόν[2]). Religionsgemeinde und Volksgemeinde decken sich nicht. Auch hier in der Schöpfung von Mitgliedern der Synagoge ersten und zweiten Ranges[2]) zeigt sich der Doppelcharakter des Judentums. Das Christentum, das diese Schranke zwischen Gläubigen ersten und zweiten Ranges niederriss, vernichtete dadurch die jüdische Propaganda.

Dem entspricht die Beurteilung der profanen Schriftsteller. Sie haben das Judentum ständig nicht nur als eine Religionsgemeinde, sondern als ein fremdes Volk beurteilt.

So berichtet Hecataeus bei Diodor XL 3 4 über Moses: „διὰ γὰρ τὴν ἰδίαν ξενηλασίαν ἀπάνθρωπόν τινα καὶ μισόξενον βίον εἰσηγήσατο". Nach Ps. Manetho c. Ap. I 239 legte Moses den Israeliten das Gesetz auf „συναπτεσθαι μηδενὶ πλὴν τῶν συνωμοσμένων". Bei Posidonius (nach Diodor XXXIV fr. 1) heisst es: „μόνους γὰρ ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἐπιμιξίας

Auch die Juden in Jonien, besonders die von Ephesus, müssen irgendwann das Bürgerrecht in ihren Städten bekommen haben. Jos. A. XIII 125. Ap. II 32. Die immer wiederholte Behauptung vom Bürgerrecht der alexandrinischen Juden (Schürer III 79 f.) ist mit Vorsicht aufzunehmen. Sie stimmt nicht zu dem, was wir sonst von Organisation der Juden in Alexandria wissen.

1) Mit Recht nimmt Schürer III 65 26 an, indem er eine übertriebene These Mommsens zurechtstellt, dass jene Auffassung vor 70, diese nach 70 die Vorherrschaft gehabt habe.

2) Ob man nun mit Schürer III 126 A. 68 die φοβούμενοι von den eigentlichen zum Judentum übergetretenen Proselyten unterscheidet, oder ob man mit Bertholet 328 ff. diese φοβούμενοι mit den Proselyten identificiert, es bleibt gleicherweise charakteristisch, dass die jüdischen Gemeinden wie es scheint überall einen festen Kern und einen weiteren Kreis von nicht ganz Zugehörigen umfassten.

καὶ πολεμίους ὑπολαμβάνειν πάντας. Josephus schilt den Apion: (καταψεύδεται δὲ) καὶ ὅρκον ἡμῶν ὡς ὀμνυόντων τὸν θεὸν . . . . . μηδενὶ εὐνοήσειν ἀλλοφύλῳ, μάλιστα δὲ Ἕλλησιν. Ap. II 121; vgl. noch Apollonius Molon b. Jos. Ap. II 148. 258, Lysimachus ib. I 309 f. Namentlich wird den Proselyten des Judentums diese Exklusivität und die Verachtung der väterlichen Sitten vorgeworfen: Juvenal, Satir. XIV 101-104; Tacitus Hist. V 5: „Transgressi in morem eorum idem usurpant. nec quidquam prius imbuuntur, quam contemnere deos, exuere patriam, parentes, liberos, fratres vilia habere. (Noch andere Stellen bei Bertholet 306 3).

Diese Urteile der nichtjüdischen Schriftsteller sind nicht ungerecht. Auch das Judentum der Diaspora legte auf den Gegensatz zur Aussenwelt und auf Exklusivität das grösste Gewicht.

In der Sapientia (2 15) urteilen die eignen Landsleute des specifisch Frommen über diesen: „Abweichend von allem andern ist seine Lebensweise und sein Benehmen auffällig". Man vergleiche auch das Urteil Philos de creat. princ. 6. M. II 366. „Denn jene (Völker) entbehren, wenn gottgesandte Verhängnisse sie treffen, infolge des gemeinsamen Lebens der Völker nicht der Helfer, indem sie das Schicksal mit einander teilen. Diesem (Volk) aber hilft nicht im mindesten jemand, da es besondere Sitten hat. Die sind notwendig strenge . . . Das Strenge aber ist leicht herbe". vgl. III. Mk. 3 4: „σεβόμενοι τὸν θεὸν καὶ τῷ τούτου νόμῳ πολιτευόμενοι χωρισμὸν ἐποίουν ἐπὶ τῷ κατὰ τὰς τροφὰς δι' ἣν αἰτίαν ἔνιοι ἀπεχθεῖς ἐφαίνοντο". 3 6-7 (τὴν μὲν περὶ τῶν προσκυνήσεων καὶ τροφῶν διάστασιν). Zu vergleichen ist auch das Urteil, das der Ueberarbeiter des Estherbuches von heidnischer Seite über das Judentum fällen lässt. LXX Fr. B. 4 „τόδε τὸ ἔθνος μονώτατον ἐν ἀντιπαραγωγῇ παντὶ διὰ παντὸς ἀνθρώπῳ κείμενον, διαγωγὴν νόμων ξενίζουσαν παραλλάσσων καὶ δυσνοοῦν τοῖς ἡμετέροις πράγμασιν". vgl. B. 5. Das zweite Makkabäerbuch nennt die durch die Makkabäer überwundenen schlimmen Zeiten einfach „τῆς ἐπιμιξίας (nur diese Lesart giebt Sinn) χρόνοι. 14 2. (38). Josephus bietet endlich eine ganze Reihe von Zeugnissen in dieser Richtung. Am meisten charakteristisch ist c. Ap. I 60 „οὔτε χώραν οἰκοῦμεν παραλίαν οὔτ' ἐμπορίοις χαίρομεν οὐδὲ ταῖς πρὸς ἄλλους διὰ τούτων ἐπιμιξίαις". vgl. I 61. 68 (τὸ λίαν ἀνεπίμικτον). Von den alexandrinischen Juden sagt Jos. B. II 488: „Sie (die Diadochen) sonderten ihnen einen besondern Bezirk aus, damit sie in Folge der geringeren Berührung mit den Fremden einen reineren Lebenswandel führen könnten". Man vergleiche auch bei ihm die charakteristische Haggada über die Verführung der Israeliten durch die Moabiterinnen, besonders IV. 137. 147. Vgl. Ps. Arist. § 139. 142 (s. o. S. 106).

Deutlich kann man an einer Reihe von Punkten [1]) beobachten, wie die Grundforderungen der jüdischen Religion zugleich das Fundament der Sonderexistenz dieses Volkes sind. In erster Linie ist hier das Verbot der Mischehe zu nennen. Es ist eine Grundforderung des jüdischen Gesetzes. Die rücksichtslose Durchführung des Mischeheverbotes bildete ein Hauptstück in der Reform des Nehemia (und Esra). Tobit 4 12 f. (vgl. 1 9. 6 11. 7 11 f.) tritt das Mischeheverbot sogar in der übertriebenen Form der Empfeh-

1) Vgl. zum folgenden Bertholet 308—315.

lung der Verwandtenheirat auf. In aller Schärfe nehmen im späten Judentum z. B. die Jubiläen den Kampf gegen die Mischehe auf. 30 7 „Und wenn ein Mann unter Israel ist, der seine Tochter oder Schwester irgend einem Manne aus dem Samen der Heiden geben will, der soll des Todes sterben, und man soll ihn steinigen, denn er hat eine Schandthat verübt". Wenn Simeon und Levi wegen ihrer Rachethat an den Sichemiten gerühmt werden, so geschieht das nicht, weil sie ihrer Schwester Schande gerächt, sondern weil sie die Mischehe zwischen einem Fremden und einer Israelitin unmöglich gemacht haben c. 30 12 f. vgl. 41 2. Und auf der andern Seite verwarf auch ein Vertreter eines freier gerichteten Judentums wie Philo die Mischehe, weil sie zum Abfall von der ererbten Religion führen könne. de spec. leg. I 5 M. II 304. Ja selbst König Herodes musste sich in dieser Hinsicht der im Volke herrschenden Stimmung fügen. Als der Araber Syllaeus um die Hand seiner Schwester Salome anhielt, scheiterten die Verhandlungen, weil Syllaeus sich weigerte, die von Herodes gestellte Forderung der Beschneidung zu erfüllen. Ant. XVI 225. Aus der Familiengeschichte des herodianischen Hauses sind noch zwei weitere Fälle bekannt, in denen vor der Verheiratung der Fürstentöchter die Beschneidung der Verlobten gefordert wurde. Ant. XX 139. 145 (vgl. noch Jos. Ap. I 31. 35).

Ferner war die gesetzliche Frömmigkeit vor allem bestrebt, den gesellschaftlichen Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden zu erschweren und unmöglich zu machen! Wie weit im einzelnen hier die über das mosaische Gesetz hinübergreifenden Bestimmungen etwa zur Zeit des neuen Testaments gingen, lässt sich schwer mit einiger Bestimmtheit festlegen. Dass aber die allgemeine Tendenz vorhanden war, das zeigen die oben zusammengestellten einstimmigen Urteile der Profanschriftsteller über die ξενηλασία, μισοξενία, ἀμιξία des Judentums zur Genüge. Jedenfalls war Tischgemeinschaft mit den Heiden für die Frommen zur Zeit des neuen Testaments und schon lange vorher ein Greuel. „Du aber mein Sohn Jakob . . . trenne Dich von den Völkern und iss nicht mit ihnen und handle nicht nach ihrem Thun und sei nicht ihr Genosse". Jub. 22 16. Tob. 1 10-11. Da. 1 8 ff. Esth. LXX C. 28. Jud. 12 1 ff. III. Mk. 3 4. 7. Jos. A. IV 137. XIII 243 u. ö. Deutlich redet hier auch das Zeugnis des Paulus. Selbst in der antiochenischen aus Heiden und Juden bestehenden Gemeinde stellten sich Zweifel bei den jüdischen Gliedern der Gemeinde ein, ob man mit den Heiden essen dürfe. Gal. 2 12 ff. „Man lädt einen Heiden nicht zu Tisch, denn wer es thut, verursacht seinen Kindern die Strafe des Exils" [1]). Besonders zu den Festzeiten, sowohl den heidnischen wie den jüdischen Festzeiten, war der Verkehr der Juden mit den Heiden fast aufgehoben. Nach Joh. 18 28 (vgl. Gittin 62a) wollen die Juden nicht in das (heidnische) Praetorium gehen, um das Passa feiern zu können. Umgekehrt war den Juden wenigstens nach der späteren Ueberlieferung verboten zu den Festzeiten der Heiden mit ihnen in geschäftlichen Verkehr zu treten (Aboda Sara I 1 Drei Tage vor und drei Tage nach den Festen der Götzendiener). Wenn der Verfasser der Apg. den Petrus zum Hauptmann Kornelius sprechen

1) Sanhedrin 63b. vgl. Bertholet 307.

lässt: „ihr wisst, wie es für einen Juden durch das Gesetz verboten ist, mit einem Fremden zu verkehren oder zu ihm zu kommen", so scheint das eine Uebertreibung zu sein oder setzt einen besonders engen, beinahe essenischen (Jos. B. II 150) Standpunkt voraus. Ueberhaupt hielt man sich ängstlich fern von dem gesamten kulturellen Leben und Treiben der Hellenen. Die Bauten der Hellenen betrachtete man mit abergläubischem Misstrauen und Abscheu vor allem Bildnis. Besonders waren ihre Spiele, Cirkus, Theater, Amphitheater, Rennbahn dem strengen Judentum verhasst (vgl. Josephus A. XV 274 ff. XVII 151 ff. Vita 65. 74 u. ö.). Von Nechonja ben Hakkana (um 70) wird das Gebet überliefert: „Ich danke Dir mein Gott . . . dass Du mir mein Lebensloos unter denen gegeben hast, die in Lehrhäusern und Bethäusern sitzen und nicht unter denen, die in Theater und Cirkus sitzen" [1]).

Hohen Wert legt endlich die gesetzliche Frömmigkeit des Judentums auf Reinheit des heiligen Landes von allem heidnischen Wesen. In dem Bündnisvertrag Hyrkans I. mit den Römern wird vor allem bestimmt, dass den königlichen (syrischen) Soldaten der Durchzug durch ihre (der Makkabäerfürsten) und ihrer Untergebenen Länder verboten werde. Jos. A. XIII 262 vgl. XIV 195. Als Heidentum empfand man schon die römischen Standarten mit ihren Adlern und Bildnissen. Als Pilatus Cohorten mit ihren Standarten in Jerusalem einzuziehen wagten, drohte ein Volksaufruhr, bis Pilatus die römischen Adler wieder aus Jerusalem entfernte. Jos. A. XVIII 55 ff. Der römische Legat Vitellius vermied auf seinem Feldzug gegen Petra auf Drängen der jüdischen Bevölkerung den Durchzug durch das jüdische Land. A. XVIII 120 ff. Der römische Statthalter residierte nicht in Jerusalem, sondern in dem halbheidnischen Cäsarea, dort lag auch die römische Legion, nur eine Kohorte stand in Jerusalem. Es war, wie die Mischna überliefert hat, eine doch wahrscheinlich schon in unsrer Zeit bestehende gesetzliche Bestimmung, dass man keinem Heiden im Lande Israel Häuser oder Felder verkaufen oder vermieten durfte. Aboda Sara I 10. Einer der wesentlichen Züge der messianischen Zukunftshoffnung des Judentums ist die Erwartung, dass das Land Palästina dann von allen Fremden und Heiden rein sein werde (s. u.), und dass umgekehrt alle frommen Israeliten wieder im Lande Palästina versammelt werden sollen.

Besonders heilig in diesem Sinne war natürlich die Stadt Jerusalem [2]) und vor allem der Tempel. Zwischen äusserem und innerem Vorhof stand auf Säulen in griechischer und lateinischer Schrift [3]) die Androhung der Todesstrafe für jeden Fremden, der das Heiligtum zu betreten

1) Jer. Berachoth 28d. Bab. Ber. 28b. Bacher I 59. vgl. noch die Aussprüche Simeons ben Pasis und andrer Rabbinen Aboda Sara 18b. Wünsche II S. 341—343, ferner Aboda Sara 17. Schürer II 45. Anm. 121.

2) vgl. den (wahrscheinlich gefälschten) Erlass Antiochus III. Jos. A. XII. 146.

3) Die Inschrift ist wieder aufgefunden. Ueber das Verhältnis ihres Wortlautes zum Text des Josephus s. Bertholet 311 f. Dass es keinem Fremden gestattet sei „εἰς τὸν περίβολον εἰσιέναι τοῦ ἱεροῦ" steht ebenfals schon in dem erwähnten Erlass Antiochus III. Jos. A. XIII 145.

wage. Jos. A. XV 417 B. V. 194. Eine grosse Vorliebe hat die jüdische Tradition für erbauliche Erzählungen von der Bestrafung oder dem schrecklichen Ende der Tempelschänder und solcher, die das Heiligtum zu betreten gewagt hatten (Ptolemaeus Philopator III. Mk. 1—2; Heliodor II. Mk. 3 = Apollonius IV. Mk. 41-14; Antiochus Epiphanes II. Mk. 9, vgl. 8 33; Nikanor II. Mk. 15; Pompejus Ps. Sal. 2). Auf der andern Seite war man freilich stolz, wenn vornehme Herren dem jüdischen Tempel ihre Huldigung und ihre Opfer darbrachten, falls sie sich nur in gebührender Entfernung vom Heiligtum hielten. Die jüdische Tradition zählt deren eine stattliche Reihe auf (Bertholet 313 f.). Die Weigerung, kein Opfer von Fremden — auch nicht das des römischen Kaisers — für den Tempel anzunehmen, ist erst eine That des gesteigerten jüdischen Fanatismus am Anfang des Krieges.

Die stärkste Beschränkung alles geistigen Zusammenhangs zwischen dem Judentum und der umgebenden Aussenwelt erfolgt freilich erst gegen Ende unsrer Periode: das allerdings niemals durchgeführte aber doch in weiten Kreisen geltende Verbot die griechische Sprache zu erlernen. Noch dem Rabban Gamaliel II. (Ende des ersten Jahrhunderts) wird grosse Duldsamkeit gegen nichtjüdisches Wesen nachgerühmt (Bacher Agada I 90). In seiner Familie scheint eine gewisse Vorliebe für griechische Weisheit und Sprache sich erhalten zu haben (Baba Kamma 83a. Wünsche II. 2. 29). In den Zeiten Trajans und Hadrians scheint die Wendung eingetreten zu sein. Nach Sota IX 14 f. (Bertholet 308) soll das Verbot, die griechische Sprache zu erlernen, in der Zeit des Krieges des Quietus also zur Zeit Trajans (Schürer I 667) erfolgt sein. Von da an galt es, dass verflucht der Mensch sei, der seinen Sohn die griechische Sprache lehre. R. Ismael ben Elischa einer der Märtyrer der Hadrianzeit soll das Studium der griechischen Sprache unter Verweis auf Josua 1 8 nur erlaubt haben „in einer Stunde, die weder Tag noch Nacht ist". Menachoth 99b [1]). Den Abfall des grossen Apostaten Elischa ben Abuja führte man auf seine griechischen Bücher zurück. Chagiga 15b (Wünsche I 288).

So war die jüdische Synagoge in Palästina wie in der Diaspora tief durchdrungen von nationalem Geist und nationalen Prätensionen. Ja bis mitten in das Centrum der jüdischen Frömmigkeit reicht die nationale Bedingtheit. Das jüdische Gesetz hängt, wie wir bereits sahen, seinem Wesen nach unmittelbar mit dem nationalen Recht und der nationalen Sitte zusammen Die Tendenz auf Exklusivität, die im Gesetz und in der jüdischen Frömmigkeit vorherrscht, ist im Grunde nationaler Herkunft. Sie ist hervorgegangen aus dem Streben

1) Wünsche II 4, 51. Vgl. Bacher I 263. Die Ueberlieferung des Wortes, das auch dem Josua ben Chananja zugeschrieben wird, ist nicht sicher. Bacher 2631. vgl. neben den von Bacher genannten Stellen Pesikta 46a und andre Stellen bei Weber 71. — Der Verwerfung der griechischen Sprache entsprach übrigens die Verwerfung der LXX. Sopherim I 7 wird bereits der Festtag, den man zur Erinnerung an diese Uebersetzung feierte, als nationaler Unglückstag betrachtet. s. o. S. 28.

eines Volkes, das sich unter schwierigen Verhältnissen seine nationale Sonderstellung zu bewahren bemühte und in diesem Streben eine religiöse Pflicht zu erfüllen meinte. Hier liegen die Schranken der jüdischen Kirche. Die Religion bleibt unlöslich verbunden mit dem Recht und der politischen Verfassung auf der einen, mit dem natürlichen Leben eines Volkes und seinen physischen Bedingtheiten auf der andern Seite.

Es ist kein Wunder, wenn die jüdische Synagoge sich niemals zu einer Universalreligion ausgewachsen hat, so viel Keime auch zu dieser Entwickelung in ihr angelegt waren. Die nationale Bedingtheit ist jeder Zeit zu mächtig geblieben. Selbst als die jüdische Nation endgültig zusammenbrach, wirkte dieser Faktor nur um so mächtiger weiter. In bitterem Groll zog sich das Judentum von der Welt zurück, eine Nation, die nicht leben und nicht sterben konnte, eine Kirche, die sich vom nationalen Leben nicht löste und deshalb Sekte blieb.

Die nationale Bedingtheit der Frömmigkeit des Spätjudentums tritt jedoch am stärksten hervor in der centralen Bedeutung, welche der nationale Hoffnungsgedanke in ihr behielt. Freilich für die Gegenwart war das Band zwischen Religion und Nation vielfach zerrissen, weil das nationale Leben zertrümmert am Boden lag. Wenn aber der Jude glaubend und hoffend seine Gedanken auf die Zukunft richtete, so dachte er in erster Linie an die Wiederherstellung der Herrschaft seines Volkes, träumte von seiner Herrlichkeit und fand in diesen Hoffnungen das Centrum seines Glaubens. Wenn wir die nationale Seite der jüdischen Religion uns vergegenwärtigen wollen, so werden wir den messianischen Glauben darstellen müssen.

Kapitel II. Allgemeiner Ueberblick über die Zukunftshoffnungen des Judentums [1]).

Die Zukunftshoffnung spielt neben dem Gesetz eine wesentliche Rolle in der Religion des Spätjudentums; sie wird das zweite

1) Von der oben S. 49ff besprochenen allgemeinen Litteratur verweise ich hier ganz besonders auf den Abschnitt in Schürers Werk § 29, die messianische Hoffnung. II 496—556, ferner auf die Monographie von R. H. Charles, A critical history of the doctrine of a future Life in Israel, in Judaism and in Christianity. London 1899, und auf die in Betracht kommenden Partieen in G. Dalmans die Worte Jesu. Leipzig 1888. Weitere Litteratur bei Schürer II 496—498.

Centrum derselben. Ganz erloschen war diese Zukunfshoffnung auch in der vormakkabäischen Zeit nicht. Das Judentum lebte zwar in Ruhe und Frieden; grosse Prätensionen dem Gang der Weltgeschichte gegenüber zu erheben, hatte man mehr und mehr verlernt. Doch hörte die Empfindung nicht auf, dass das Volk Gottes doch eigentlich die Stellung in der Welt nicht habe, die ihm als solchem zukomme. Die Psalmenlitteratur, selbst ein so nüchterner und besonnener Frommer wie der Siracide (c. 33), das Tobitbuch (c. 13—14) legen Zeugnis für die Existenz dieser Stimmung ab.

In ganz andrer Kräftigkeit aber lebte diese Stimmung im Zeitalter der syrischen Religionsverfolgung auf. Von dem Verfasser des Danielbuches inauguriert, beginnt nun in der jüdischen Litteratur die Periode der Apokalyptik. Es erfolgte zwar in der Makkabäerzeit der glänzende nationale Aufschwung, und dieser scheint die ausschliessliche Zukunftsstimmung der israelitischen Frömmigkeit zunächst wieder etwas zurückgedrängt zu haben. Aber die Grundstimmung blieb dennoch stark messianisch. Denn auf der einen Seite glaubte man, wenigstens im Anfang der Makkabäerherrschaft, schon in der messianischen Zeit zu leben, so dass man die eigne Gegenwart bereits im messianischen Licht schaute und von der nächsten Zukunft das Allergrösste erwartete (Ps. 110, I. Henoch 90, Jubil. 23, Test. Levi 18). Auf der andern Seite fühlten sich gerade die Frommen auch in der makkabäischen Herrschaft bald wieder als die Bedrückten und richteten ihren Blick auf die Zukunft, in der wirklich eine Herrschaft der Frommen über die Gewaltthätigen, Reichen und Gottlosen eintreten sollte (I. Henoch). Als die Makkabäerherrschaft zu Grunde ging, flammte von neuem die Hoffnung auf den Messias aus Davids Geschlecht empor (Ps. Sal. 17). Und in der wirren und wilden vorherodianischen Zeit erwarteten die Frommen das Gericht über die Könige, die jetzt noch den Erdkreis verwüsteten (Bilderreden des I. Henoch). Es ist möglich, dass in dem Pharisäismus der herodianischen und nachherodianischen Zeit die Zukunftsstimmung etwas zurücktrat. Der Pharisäismus war herrschende Partei geworden, und die intensive Beschäftigung mit der Thora, die Freude an der minutiösen frommen Gelehrsamkeit, die nun begann, mag eine gewisse Gegenwartsstimmung erzeugt haben. Damit mag es zusammenhängen, wenn von den Führern des Pharisäismus (Hillel, Jochanan ben Zakkai, Gamaliel II. u. a.) verhältnissmässig wenig eschatologische Aeusserungen überliefert sind. Aber geschwiegen hat die Zukunftshoffnung auch im Pharisäismus nicht, es wäre verkehrt, irgendwie einen Gegensatz zwischen gesetzlicher und apokalyptischer Fröm-

migkeit konstruieren zu wollen. Was uns Josephus A. XVII 43—45 von eschatologischen Weissagungen der Pharisäer zu Herodes Zeit berichtet, die Apokalypse des Moses, die ausgebildete Eschatologie des Paulus und manche andre Beobachtung sind Beweis genug für Vorhandensein einer starken eschatologischen Stimmung auch in diesen Kreisen. Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter die messianische Stimmung im Volk ausserordentlich lebendig. Das Auftreten Johannes des Täufers, die evangelischen Berichte vom Leben Jesu legen Zeugnis dafür ab. Die messianische Stimmung wurde in den folgenden Decennien kräftiger und kräftiger. Es beginnt die Aera der falschen Messiasse und falschen Propheten. Namentlich scheinen die Verfolgungen der Caligulazeit der messianischen Stimmung neue Nahrung gegeben zu haben. Die immer sich steigernde phantastisch-messianische Stimmung trieb die Juden vor allem in den grossen Verzweiflungskampf mit Rom. Noch in den letzten Stunden der Belagerung, als nur noch der Tempel dem Andrang des römischen Heeres Widerstand leistete, glaubte man auf die Weissagung eines Propheten hin fest an ein Eingreifen des allmächtigen Gottes in allerhöchster Not (Jos. B. VI 285 f.). Die Eroberung Jerusalems gab der apokalyptischen Litteratur des Judentums einen neuen Anstoss. Es entstehen die Esraprophetie, die mannigfachen Baruchschriften, die Neroweissagungen der Sibylle, die Apokalypse des Johannes, die mancherlei jüdisches Gut enthält. Auch in dem Aufstand unter Hadrian beherrschte die messianische Stimmung das Judentum. Man begrüsste den Bar-kochba als den Sohn des Sternes im Hinblick auf die Weissagung von dem Stern, der aus Jakob aufgehen sollte (Nu. 24 17). R. Akiba erblickte in ihm mit voller Zuversicht den Messias (Schürer I 685). — Auch in der Frömmigkeit des Diasporajudentums hatte die Zukunftshoffnung einen hervorragenden Platz, obwohl sie freilich hier meistens durch den Gedanken der individuellen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode aus dem Mittelpunkt verdrängt wird. Die älteste jüdische Sibylle hat eine durchweg messianisch-eschatologische Haltung, ebenso die jüngeren kleinen Stücke aus der Zeit der Kleopatra (?) die am Anfang der dritten Sibylle stehen. In der dem Ps.-Hecataeus zugeschriebenen Sammlung gefälschter Verse, in denen die Grundwahrheiten des jüdischen Glaubens von heidnischen Schriftstellern bestätigt werden sollen, finden sich mehrere Citate über das Gericht und den Weltuntergang. Selbst in den Schriften Philos treten die messianischen Erwartungen nicht ganz zurück. Er erwartet von der Zukunft namentlich die Sammlung der in der Diaspora zerstreuten Juden in

Palästina, teilte also diesen für das Diasporajudentum wichtigsten Teil der Zukunftserwartung. Selbst der römische Dichter Vergil ist in der eschatologischen Schilderung der Zukunft (Ecloge IV) möglicher Weise vom Zukunftsglauben des Judentums angeregt. —

Wenn wir uns nun der Darstellung der messianischen Zukunftserwartungen des Judentums zuwenden, so stehen wir beim ersten Blick vor einer bunten Fülle verworrener Phantasieen von unausgeglichener, widerspruchsvoller Mannigfaltigkeit. Sehen wir genauer zu, so scheiden sich deutlich zwei Gedankenkreise von einander, den einen bilden die eigentlich nationalen, messianischen Hoffnungen, ein Erbteil des Judentums aus der Vergangenheit des Prophetismus. Dieser Umkreis von Hoffnungen lässt sich etwa durch folgende Wendungen umschreiben: Reich Gottes, Besiegung der Heiden und Vernichtung der heidnischen Weltmacht, Befreiung des Landes Palästina vom Joch der Fremden, Neubau Jerusalems und des Tempels, Herrschaft des Messias aus Davids Stamm im glücklichen Lande Palästina, Sammlung der zerstreuten Israeliten, Unterwerfung der übrig bleibenden Heiden unter die Herrschaft des heiligen Volkes. Der Charakter dieser Hoffnungsgüter ist ein durchaus nationaler und diesseitiger. Wir ersehen gerade aus ihnen, wie tief und innerlich die nationale Bedingtheit der Frömmigkeit Israels war. Diesem ersten Gedankenkreis tritt nun ein zweiter zur Seite. Der Gesichtskreis beginnt hier universalistischer zu werden, man beginnt nicht mehr allein nach dem Endgeschick des Volkes, sondern nach dem der Welt zu fragen. Zu den nationalen Erwartungen gesellen sich kosmologische Spekulationen. Der diesseitige Charakter der alten Hoffnungen verschwindet und ein jenseitiger, transcendenter macht sich stärker und stärker bemerkbar. Mehr und mehr entfernen sich diese Hoffnungsgedanken von den alten und einfacheren der Propheten- und Psalmenlitteratur, in der wir höchstens allererste Ansätze zu jenen neuen Gedanken entdecken. Dieser letztere Umkreis von Hoffnungsgedanken lässt sich mit folgenden Begriffen umschreiben: Diese — jene Welt (αἰὼν οὗτος — μέλλων עוֹלָם הַבָּא עוֹלָם הַזֶּה), Weltgericht, Totenauferstehung, Besiegung des Teufels und der Dämonen durch Gott und seine Engel, Weltuntergang, Welterneuerung, Himmel und Hölle, himmlischer präexistenter Messias, himmlisches Jerusalem.

Es steht nun keineswegs so, dass jene Gedanken der zweiten Gruppe wesentlich erst am Ende unsrer Periode auftauchten. Sie treten dort stärker und reiner heraus, aber vorhanden sind sie von Anbeginn, wenn auch in unklarer Verworrenheit und merkwürdig kom-

biniert und vermischt mit jenen alten auf das Diesseits gerichteten messianischen Volkshoffnungen. Allein schon die eine Hoffnung auf die Auferstehung der Toten durchbricht vollkommen die geschlossene Diesseitigkeit der alten messianischen Hoffnungen und hebt diese auf ein andres Niveau, eine mehr transcendente Höhenlage. Aber auch die Ansätze zu den übrigen transcendenten, kosmologisch orientierten Gedanken zeigen sich mit dem Beginn unsrer Periode (mit Daniel). Sie treten dann im Verlauf der Entwickelung stärker hervor, bis schliesslich die Inkongruenz der alten und neuen Hoffnungsgedanken so deutlich wird, dass man sie nun in mechanischer Kombination neben einander stellt und die Idee des Zwischenreiches entsteht.

Damit ist der Gang unsrer Untersuchung bestimmt. Es wird sich empfehlen, zunächst durch die ganze Periode hindurch die specifisch diesseitigen, nationalen, dann die transcendenten, universal und kosmologisch interessierten Hoffnungsgedanken, endlich die Kombination beider im sogenannten Chiliasmus darzustellen. Dabei wollen wir, die Begriffe genauer scheidend, die Hoffnungen der ersten Art als specifisch messianische, die der zweiten Art als apokalyptische bezeichnen, also zwischen Messianismus und Apokalyptik unterscheiden. Was die Hoffnungen des Spätjudentums von der früheren Zeit unterscheidet ist die Apokalyptik.

Kapitel III. Die messianische Hoffnung.

1. Die Herrschaft (das Reich) Gottes und des Volkes[1]). Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartet, fasst sich in dem Begriff der Malkut Jahwe (מַלְכוּת יהוה) zusammen. Malkut Jahwe (βασιλεία θεοῦ) wird am besten mit Herrschaft Gottes wiedergegeben (Dalman), nicht so gut mit Reich Gottes. Die israelitische und jüdische Frömmigkeit denkt dabei in erster Linie an das Regiment Gottes, erst höchstens in zweiter an ein beherrschtes Gebiet. Diese Herrschaft Gottes ist nun zwar in einem gewissen Sinne immer, also auch in der Gegenwart vorhanden. Und an zahlreichen Stellen reden unsre Quellen von dieser nie aufhörenden ewigen Gottesherrschaft.

1) Vgl. zum folgenden besonders: G. Dalman, Die Worte Jesu. 75—119 und J. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reich Gottes[2] 1—35.

Man vergleiche Ps. 145 11: „Von der Herrlichkeit Deiner Königs-Herrschaft sollen sie (die Frommen) sagen und von Deiner Gewalt reden" V. 13. „Deine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, und Dein Regiment währt durch alle Geschlechter". Ps. 22 29. 103 19. Da. 3 33. 4 31, I. Hen. 84 2. 103 1. II. Hen. 24 3 („mein unendliches Reich", — hier ist an das beherrschte Gebiet, die ganze Schöpfung gedacht). Sap. Sal. 10 10 (Jakob sieht im Traum das im Himmel befindliche Reich Gottes; hier ist offenbar der Himmel als das specielle Herrschaftsgebiet Gottes gemeint). In demselben Sinn wird sehr oft davon gesprochen, dass Jahwe König ist, vgl. z. B. Exod. 15 18, wo Onkelos Targum wiederum übersetzt: Gott — seine Königsherrschaft besteht auf immer und ewig (Ps. Sal. 17 3. 46. 2 32. 5 18f). Dieser Sprachgebrauch hat sich namentlich in der rabbinischen Schultheologie erhalten. R. Eleasar ben Asarja (gegen 100 p. Chr.) bemerkt zu Lev. 20 26: Hier wird der Mensch erfunden als von der Sünde sich trennend und so die Himmelsherrschaft — Gottesherrschaft auf sich nehmend (מְקַבֵּל עָלָיו מַלְכוּת שָׁמַיִם Siphra 93 d. Bacher Agada I 228). Aehnlich spricht übrigens bereits Abraham Jub. 12 19: Dich und Deine Herrschaft habe ich erwählt (vgl. dazu Siphre Dt. 113 (bei Dalman 79). Jochanan ben Zakkai gebraucht die Gegensätze: das Joch der himmlischen Hersschaft (עֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) abwerfen und menschliches Joch auf sich nehmen (Jer. Kiddusch. 59d. Dalman 76. 80)[1]). Besonders charakteristisch für diesen Sprachgebrauch ist es, wenn die Recitation von Dt. 6 4-8 im Sch'ma geradezu als ein Aufsichnehmen der göttlichen Herrschaft charakterisiert wird (קַבָּל עֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם) s. u.[2]).

In diesem Sinn kommt für uns der Begriff weniger in Betracht, vielmehr vor allem in seiner eschatologischen Wendung. Denn auf der andern Seite kann man nun doch von der Malkut Jahwe als einer in der Gegenwart relativ noch nicht vorhandenen, erst in der Zukunft sich verwirklichenden und erscheinenden sprechen. So heisst es bei Obadja am Schluss der Schilderung des Strafgerichts über Edom (V. 21): „Und Jahwe wird die Königsmacht erhalten". Und sehr oft wird in der prophetischen Predigt gesagt, dass in Zukunft Jahwe König sein oder werden wird. Jes. 52 7 (LXX) Micha 4 7 (cf. 2 13). Sach. 14 9. „Jahwe ward König", ist ein mehrfach wiederkehrender Refrain jener eigentümlichen Psalmengruppe (93, 94—99), deren Sänger von den Wunder- und Gnadenthaten so überwältigt ist, dass er glaubt bereits im neuen messianischen Zeitalter zu leben. 93 1. 96 10. 97 1. 99 1. vgl. 95 3. 98 6. In der unsrer Zeit wahrscheinlich

1) Vgl. Sota 47 b Joch des Himmelreiches — Joch von Fleisch und Blut (Wünsche II 1. 343). Vgl. die ähnliche Wendung im Musaph-Gebet bei Dalman 306.

2) Dieser Gebrauch von βασιλεία του θεοῦ liegt vielleicht auch Rö. 14 17, Mk. 10 15=Lk. 18 17 vor. J. Weiss, die Predigt Jesu v. Reich Gottes[2]. 6f.

sehr nahestehenden Weissagung Jes. 24 23 heisst es: „Denn Jahwe . . . wird die Königsherrschaft auf dem Berg Zion und in Jerusalem antreten".

Auch in unseren späteren Quellen wird von dieser Königsherrschaft Gottes des öfteren gesprochen, wenn auch nicht so oft als man erwarten sollte. Sib. III 767 wird geweissagt, dass Gott am Ende eine ewige Herrschaft über alle Menschen errichten werde. Sib. III 47. 48 ist die Rede von der Herrschaft des grössten unsterblichen Königs, der erscheinen werde. „Und dann wird sein Reich (Herrschaft) über alle Kreatur erscheinen", heisst es in der Assumptio Mosis beim Beginn der Schilderung der mächtigen Revolution der Endzeit (10 1). In der elften Bitte des Schmone Esre betet Israel: „Sei König über uns Du Jahwe allein". R. Josua ben Chananja sagt von der zukünftigen Zeit, in welcher aller Götzendienst ausgerottet sein wird, dass Gott dann einzig auf der Welt sein und seine Herrschaft immer und ewig währen werde (Mechilta 57 a, Bacher Agada I 147). Im synagogalen Gebet Kaddisch, das in eine frühere Zeit hinaufreicht (Dalman 82) heisst es: Und er (Gott) richte auf seine Königsherrschaft bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit." [1])

Das sind freilich so ziemlich alle Stellen, an denen in der spätjüdischen Litteratur von der zukünftigen Herrschaft Gottes die Rede ist [2]). Dennoch ist die Sache überall vorhanden. Sie zeigt sich nur in etwas anderem Gewand. Gottes Herrschaft ist zugleich des Volkes Herrschaft. Dem Satz, dass Gottes Herrschaft in der Gegenwart noch nicht vorhanden ist und erst in der Zukunft erscheint, entspricht vollkommen der andere, dass Gottes auserwähltes Volk jetzt auf Erden noch eine unscheinbare Knechtstellung einnimmt, in Zukunft aber ihm die Herrschaft beschieden sein wird. Gottes Herrschaft ist Volkes-Herrschaft. Die verhältnismässige Ge-

1) cf. Apok. Joh. 11 15. 12 10. Von der Malkut des Messias ist die Rede II. Bar. (39 7. 40 3 nach der Konjektur Ryssels bei Kautzsch 425) 73 1, cf. Targum Ps. Jonathan und Fragm. Targ. zu Gen. 49 10 ff.

2) vgl. noch Sap. 3 8 „Und der Herr wird ihr, (der Frommen) König sein auf ewig". Wenn nach 5 16 die Gerechten τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας aus der Hand Gottes erhalten, so ist hier bereits der Begriff des Reiches verblasst und etwa gleichbedeutend mit dem des ewigen Lebens geworden (cf. 5 15). Rätselhaft ist die Stelle I. Hen. 41 1, wo Henoch sieht, wie das Reich verteilt und die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen wurden (J. Weiss 21 f.).

ringwertigkeit des religiösen Charakters des Spätjudentums im Vergleich mit dem der früheren Zeit kommt darin zum Ausdruck, dass der letztere Gesichtspunkt „Herrschaft des Volkes" in seiner Zukunftshoffnung stark vorschlägt. Ganz deutlich wird die Sachlage sogleich bei der Danielprophetie. „In der Zeit jener Könige — wird geweissagt — wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, das in Ewigkeit nicht zerstört wird, und seine Herrschaft wird auf kein andres Volk übergehen (2 44 vgl. 4 14-29). In der centralen Vision des Buches sieht der Seher, wie dem „Menschen" Macht, Ehre und Herrschaft verliehen wird (7 14) und gedeutet wird das Gesicht 7 27 „Dann (am Ende) wird die Herrschaft, Gewalt und Macht der Reiche unter dem ganzen Himmel dem Volke der Heiligen des Höchsten verliehen. Sein Reich wird ein ewiges Reich sein und ihm werden alle Mächte dienen und unterthan sein". Hier zeigt sich deutlich die Verschiebung der Betrachtung. Der Schwerpunkt derselben hat sich verlegt. An Stelle des Reiches Gottes ist das Reich der Heiligen getreten. Diese Beobachtung lässt sich nun fast durch die gesammte jüdische Apokalyptik hindurch verfolgen. Der wesentlichste Punkt der Zukunftshoffnung bleibt die Herrschaft des Volkes Israel.

In der Tiervision des I. Hen. verweilt der Verfasser mit besondrer Vorliebe bei der Herrschaftsstellung der Schafe (der frommen Israeliten) 90 30. „Ich sahe, wie alle übrig gebliebenen Schafe und alle Tiere auf der Erde und alle Vögel des Himmels niederfielen, jenen Schafen Huldigung erwiesen, sie anflehten und ihnen in jedem Wort gehorchten". In den Paränesen des Henoch wird in wilder Leidenschaft die zukünftige Herrschaft der jetzt unterdrückten Frommen geschildert. Die Sünder sollen von ihnen durchs Schwert fallen, 94 7 (99 16) vgl. 91 12, am Tage des Blutvergiessens 94 7-9; sie sollen ihnen die Hälse abschneiden und sie erbarmungslos töten 98 12, der Herr wird sie in ihre Hand geben, ihr Joch wird schwer auf ihnen lasten 95 3-7, vgl. 50 2. Gleich am Anfang heisst es: „Er (Gott) wird gegen den Gerechten gnädig sein, ihm ewige Rechtschaffenheit geben und ihm Herrschaft verleihen" 92 4 (vgl. Jub. 32 19; Ich werde deinem Samen die ganze Erde, die unter dem Himmel ist, geben, und sie werden über alle Völker herrschen .... und werden die ganze Erde besitzen. vgl. 2. Mk. 2 17). In der Ass. Mos. c. 10 schliesst die Schilderung der Errichtung der Herrschaft Gottes mit einem Hymnus auf das Volk: „Dann wirst du glücklich sein Israel und auf Nacken und Flügel des Adlers (des römischen Reiches?) steigen . . . und Gott wird Dich erhöhen und am Sternenhimmel schweben lassen." Selbst in der Sapentia heisst es von den Frommen: „Sie werden die Heiden richten und über die Völker herrschen" 3 8. Sehr charakteristisch ist auch der mehrfach im babylonischen Talmud citierte Ausspruch des R. Samuel: „Es besteht kein andrer

Unterschied zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias als die Unterwürfigkeit unter die Reiche" vgl. Berachoth 34 b (Wünsche I 57), Pesachim 68 a (Wünsche I 224), Sanhedrin 91 b (Wünsche II, 3. 153), Schabbath 151 b (Wünsche I 170). Selbst in späteren Jahrhunderten war an der eigentlich messianischen Hoffnung dies die Hauptsache: die Umkehrung aller Machtverhältnisse. Israel muss zu seinem Rechte kommen. Diese Stimmung spricht sich besonders deutlich aus im Midrasch z. Hohenl. 213: „Es ist die Zeit des Reiches der Kuthaeer (Römer) gekommen, dass es vertilgt werde, die Zeit des Himmelsreiches, dass es sich offenbare (Wünsche 71 f)". Debarim Rabba zu Dt. 24: „Wenn der Stern aus Jakob hervorgehen und die Stoppeln Esaus (Rom) verbrennen wird, dann will ich hervorgehen lassen mein Reich (Wünsche S. 14)." Musaph für den Neujahrstag (Dalman 306): „Wenn .... Du vernichtest das Reich des Frevlers von der Erde und das stolze Reich eilends entwurzelst und zerbrichst, und Du das Regiment eilends errichtest über alle Deine Werke in Jerusalem Deiner Stadt und auf dem Berg Zion dem Wohnsitz Deiner Herrlichkeit".

Gottes Herrschaft bleibt das ganze freilich immer, insofern als Gott allein den Zustand der neuen Zeit herbeiführt. Die neue Zeit der Herrschaft des Volkes Israel entwickelt sich nicht aus den bisherigen Verhältnissen allmälich heraus, sondern sie erfolgt unter einem völligen Abbruch der alten irdischen Verhältnisse, die sich bisher genau in der entgegengesetzten Linie entwickelten. Bei der Herbeiführung dieser gewaltigen Umkehrung der Machtverhältnisse kann kein Mensch Gott helfen. Das ist schon die Ueberzeugung des späteren Prophetismus, soweit er messianische Gedanken ausspricht. Das ist erst recht die Ueberzeugung der jüdischen Apokalyptiker. Der Stein, der das Gebilde der Weltreiche zertrümmert, löst sich ohne Zuthun von Menschenhand Da. 2 34-45. Gott sendet den grossen Engel Michael, der für sein Volk streitet 12 1 (vgl. Ass. Mos. 10 1 f). Der Herr der Schafe (Israels) nimmt den Zornstab in die Hand und schlägt auf die Erde, so dass sie alle Feinde Israels verschlingt I. Hen. 90 18. Er erscheint zum Gericht und tritt auf den Berg Sinai mit Myriaden seiner Heerschaaren I. Hen. 1 3 f. [1]). Der Gedanke, dass die Frommen etwa Gott bei der Errichtung des Reiches helfen könnten, liegt der spätjüdischen Frömmigkeit im Ganzen recht

1) vgl. noch Ps. Sal. 2. 15. Die transcendenter gestalteten Zukunftsbilder, in denen es sich um Weltuntergang und Welterneuerung handelt, lasse ich vorläufig noch ganz bei Seite. Hier versteht es sich von selbst, dass Gott der allein Wirkende ist.

fern [1]). Die Frommen [2]) können in den immer schlimmer werdenden Zeiten der letzten Not nichts thun, als dulden, leiden und die Treue wahren bis in den Tod Da. 11 33-35, Ass. Mos. 9. In dieser Beziehung bleibt das, was man erwartet Gottes Herrschaft. Aber die Herrschaft Gottes ist schliesslich doch nichts andres als das Regiment des Volkes Gottes auf Erden.

2. Die Vernichtung und Unterwerfung der Feinde. Ist der Hauptinhalt der israelitischen Hoffnung die Herrschaft des Volkes, so steht natürlich auch die Hoffnung auf die Niederwerfung der Reiche der Welt ganz im Mittelpunkt. Vor allem handelt es sich um die Niederwerfung der herrschenden Weltmacht. Für Daniel war dies Weltreich, das vierte furchtbare Tier, das griechische [3]), das den Gipfel seiner Bosheit in Antiochus IV erreicht hatte (Da. 7, vgl. Henoch 90. Test. Naphth. 5). Die Gefahr, die von Seiten des griechischen (syrischen) Reiches drohte, schwand bald. An dessen Stelle tritt — doch erst ganz allmählich — das römische Reich [4]). Die Bilderreden des I. Henoch, die in der Zeit der Triumvirate geschrieben wurden, richten sich noch nicht gegen die Weltherrschaft Roms als solche, sondern gegen die den Erdball in Verwirrung setzenden römischen Gewalthaber und Prätendenten (38 5. 46 4. 8. 48 8. 53 —54, 62—63). Dann wandte sich der Hass der Frommen gegen die idumäische Fremdherrschaft. Noch in der Assumptio des Moses ist der Feind der Endzeit nicht Rom, sondern eine Phantasiegestalt,

---

1) Die Stimmung schwankt hier natürlich etwas. In der Makkabäerperiode hat es Zeiten gegeben, in welcher auch die Frommen die Heldenthaten des Makkabäergeschlechts direkt als messianisch ansahn: Ps. 110, 62 u. 108; 2 (?); I. Hen. 90 19, 91 12, Test. Levi 18 (das hier geweissagte neue Priestergeschlecht ist zum Teil schon in der Gegenwart vorhanden). In der Apokalypse, Jub. 23 ist von einem plötzlichen Eingreifen Gottes und Umschwung der Verhältnisse nicht die Rede. Die neue Zeit reift vielmehr langsam heran. — Später herrscht in den zelotischen Kreisen (s. o.) die Stimmung, dass man das Reich Gottes herbeizwingen könne (ἁρπάζειν βιάζειν s. o.). Aber das alles sind Ausnahmen. Die specifisch jüdische Frömmigkeit entwickelt sich in einer andern Richtung.

2) Das Verhältnis von Gottes Thätigkeit und der des Messias wird unten besprochen werden.

3) Etwas älter ist vielleicht die Weissagung von dem Kampf Gottes mit den drei „Ungeheuern", wahrscheinlich der ägyptischen, syrischen und parthischen Weltmacht, Jes. 27 1 ff.

4) Ps. Sal. 2 richtet sich gegen Pompejus persönlich, noch nicht gegen das römische Reich.

ein gottloser Tyrann, eine Mischung aus Antiochus Epiphanes und Herodes (c. 8)[1]). Dann erst, doch wohl jedenfalls schon im Zeitalter Jesu, überträgt sich der Hass von Edom auf Rom: Rom wird Edom, die Feindschaft zwischen Jakob und Esau ein Symbol der Feindschaft Judaeas und Roms. IV. Esra 6 8-10. Die Danielsche Weissagung wird auf Rom künstlich umgedeutet. IV. Esra 12 11: „Der Adler — das ist das vierte Weltreich, das Deinem Bruder Daniel im Gesicht erschienen ist; ihm freilich ist er nicht so gedeutet, wie ich Dir jetzt deuten will oder schon gedeutet habe" (vgl. IV. Esra 5 8, Joseph. A. X 208 f, II. Bar. 39). Vom neutestamentlichen Zeitalter an beherrscht der Gegensatz gegen Rom die messianische Weissagung[2]).

So ist die Weissagung von Israels Triumph über seine Feinde vielfach geschichtlich orientiert, an vielen Stellen aber wird sie von übergeschichtlichen Ideen und einmal geprägten traditionellen Auffassungen beherrscht. Wesentlich zwei grosse Bilder der älteren Prophetie wirken hier nach, das Gericht Gottes über alle Völker im Thal Josaphat, und die Weissagung Ezechiels (?)[3]) von Gog und Magog. So erklärt sich, dass in der jüdischen Apokalyptik vielfach ein Gericht nicht nur über das gegenwärtig herrschende Weltreich erwartet wird, sondern über alle Völker.

---

1) Auch in den kleinen Weissagungsstücken Sib. III 36—62, 63—92 ist Rom ebenfalls noch nicht der Erbfeind; der Antichrist soll aus Sebaste kommen.

2) Vgl. Josephus A. X 208 (Deutung der Weissagung Daniels) IV. Esr. 5 8, 11—12 (die Adlervision) II. Bar. 36—40. Apok. Joh. 13. 17—18. 19 17 ff. Sibylle IV, V 155 ff. etc. Eine neue Wendung gewinnen diese Weissagungen durch die antichristliche Auffassung Neros (vgl. Asc. Jes. 3 13-51; Apok. Joh. 13. 17. Ueber Neros Gestalt in der sibyllinischen Litteratur vgl. Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. Leben 1886 337 ff, Bousset krit. exeg. Kommentar z. Offenbrg. Joh. 474 ff (und im „Antichrist" passim vgl. das Register), Charles in der Ausgabe der Ascensio Jes. LI—LXXV, Nordmeyer, der Tod Neros in der Legende, Festschr. d. Gymnas. zu Mörs 1896. Zur Gleichsetzung Edoms mit Rom vgl. Targum Ps. Jonathan z. Lev. 26 44, Fragm. Targum zu Gen. 15 12, Lev. 26 44. Die Gleichsetzung beherrscht die spätere jüdische Apokalyptik des Talmud. Sie wird Jer. Taanith 68 d. Bacher Agada I 292 im Namen Akibas überliefert, s. o. S. 203.

3) Aller Wahrscheinlichkeit nach stammt die Weissagung (c. 38—39) nicht von Ezechiel selbst, sondern sie ist viel später und wahrscheinlich fremden Ursprungs. 38 8 setzt bereits die Sammlung der Zerstreuten aus vieler Herren Länder voraus.

Ps. 2 besingt den grossen Moment, da sich die Völker und Fürsten gegen den Herrn und seinen Gesalbten versammeln. Ebenso versammeln sich Sach. 14 2 alle Nationen zum Streit gegen Jerusalem vgl. Jes. 24 21, I. Hen. 90 16-19, Ass. Mos. 10 47, Apok. Joh. 16 14. 17 12-14. 19 17 ff, II. Bar. 36-40. 72. Vielleicht gehören auch die Bilderreden mit ihren Weissagungen gegen die Könige der Erde (s. o.) hierher, vgl. auch die Schilderung des Kampfes des Messias mit vielen Königen in der „Hystaspes"-Weissagung. Clemens Alex. Strom. VI 5 43 (Schürer III 452). Der Messias der salomonischen Psalmen vernichtet die gottlosen Völker mit dem Wort seines Mundes (17 22-25). Gegen den „Menschensohn" versammeln alle Völker ein unzählbares Heer (IV. Es. 13 5. 33ff). An diesem Punkt schlägt dann, wie wir unten genauer sehen werden, die nationale messianische Idee der Niederwerfung der heidnischen Weltmacht in die transcendent apokalyptische des Weltgerichts um.

Speciell hat die Weissagung von Gog und Magog die Folgezeit beherrscht.

Die ältesten Spuren dieser Nachwirkung zeigen sich bereits in der LXX Uebers. zu Num. 24 7: ἐξελεύσεται ἄνθρωπος ἐκ τοῦ σπέρματος αὐτοῦ καὶ κυριεύσει ἐθνῶν πολλῶν καὶ ὑψωθήσεται ἡ Γὼγ βασιλεία [1]). Direkt abhängig von Ez. 38 f ist die Schilderung des Endes in der ältesten jüdischen Sibylle III 663 ff. [2]). In den Bilderreden (I. Hen. 56) sind Gog und Magog auf die wilden Schaaren der Parther, deren Einfälle damals drohten, umgedeutet. vgl. II. Baruch 70 7-10 (es wird aber der Höchste Völker offenbaren, die er dazu vorbereitet hat). Im neuen Testament begegnen wir endlich Apok. Joh. 20 7-10 der Gog-Magog-Sage.

Eine Reihe von Weissagungen über Gog und Magog bringen die Targume. Ps. Jonathan und Fragmententargum bringen zu Nu. 11 26-29 als eine Weissagung der beiden Propheten Eldad und Medad die Prophezeiung vom Könige aus dem Lande Magog (Jeruschalmi) oder Gog und Magog (Fragm.) Nach Ps. Jonathan zu Nu. 24 17 soll der Messias Gog besiegen (vgl. dazu Onkelos Targum, der Nu. 24 17 שֵׁבֶט mit מְשִׁיחָא wiedergiebt). Nach Ps. Jonathan zu Ex. 40 11 soll der Messias aus dem Hause Ephraim Gog besiegen, vgl. zu Ex. 26 44, Fragm. Targ. zu Dt. 32. In der Eschatologie der Rabbinen haben Gog und Magog ebenfalls ihren bestimmten Platz. Edujoth II 10 (Bacher I 337) ist ein Ausspruch Akibas über sie überliefert, Mechilta zu Ex. 16 25 (50 b) ein Wort R. Eliezers ben Hyrkanos (Bacher I 117), vgl. Berach. 13 a (Wünsche I 32), Pesach. 118 (Wünsche I 243), Aboda Sara 3b (Wünsche II 3. 305), Sanhedr. 94a (Wünsche II 3, 170). Verwandte Elemente liegen übrigens in der Alexandersage vor. Bereits

1) Ganz anders der hebr. Grundtext: „Es rinnt Wasser aus seinen (Israels) Eimern und seine Saat hat reichliches Wasser. Mächtiger als Agag ist sein König". Auch die messianische Weissagung der samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstage (Uebers. v. Cowley Expositor VI. London 1895. S. 163) liest Nu. 24 7: Sein König soll mächtiger als Gog sein.

2) vgl. III 319. 512—13, ferner V 101—110.

nach Josephus B. VII 245 und Plinius Hist. Nat. VI 15 40 soll Alexander im hohen Norden hinter den Bergen des kaspischen Meeres gefahrdrohende wilde Völkerschaften durch mächtige Felsthore eingeschlossen haben. Leicht stellte sich hier dann die eschatologische Wendung der Sage ein, dass am Ende der Tage diese wilden Völkerschaften hinter ihren Thoren hervorbrechen würden. Die Kombination der vielleicht schon ursprünglich verwandten Sagen ist in den Alexanderromanen thatsächlich vollzogen (vgl. Bousset Ztschr. f. Kgsch. XX 2 1900, Beitr. z. Gesch. der Eschatologie S. 113 ff. ebenda S. 120: die späteren jüdischen Gog- und Magog-Weissagungen). Endlich hängt auch die Weissagung von einem „König des Nordens", der in den letzten Tagen die Erde mit Krieg überziehen soll, vielleicht mit der Gog-Weissagung zusammen. Die aller geschichtlichen Deutung spottende Danielsche Wassagung von diesem König des Nordens Da. 11 40-45 giebt aller Wahrscheinlichkeit nach eine ältere nur noch halbverstandene apokalyptische Tradition weiter.

Die Vorstellungen über die Art der Niederwerfung und Vernichtung der feindlichen Weltmächte schwanken zwischen der Vorstellung eines wirklichen Kampfes auf der einen, der eines Gerichtsvorganges auf der andern Seite.

Sehr selten ist die specifisch irdisch-nationale Erwartung geworden, dass die Frommen selbst im Kampfe ihre Feinde besiegen werden. In dem kräftigen makkabäischen Zeitalter (s. o.) ist die Vorstellung vorhanden. Den „Schafen" wird das Schwert gegeben, mit dem sie alle Tiere des Feldes töten sollen. I. Hen. 90 19. Die messianische Periode ist als die des Schwertes charakterisiert. 91 12. Dem entsprechend wird des öftern da, wo das Regiment eines Messias aus Davids Stamm erwartet wird, der Messias als irdischer Held und siegreicher Kämpfer aufgefasst (s. u.).

Für gewöhnlich verrichten überirdische Mächte das Werk für das Volk Gottes. Der Erzengel Michael wird für sein Volk streiten Da. 12 1 (vgl. Ass. Mos. 10 2. Apok. Joh. 14 14 ff.). Meistens aber ist es Gott selbst, der zum Kampf erscheint. Dieser Kampf Gottes mit den Feinden des Volkes wird natürlich nur noch selten als ein wirklicher Krieg vorgestellt. Wenn es I. Hen. 62 10 heisst, dass das Schwert des Herrn [1]) der Geister sich am Blut der Könige berauschen wird, so ist das an der sonstigen Auffassung der Bilderreden gemessen eine ganz archaistische Wendung. Da wo das Bild des Kampfes und Krieges noch vorliegt, dringen kräftige supranaturale Züge in dieses ein. Sach. 14 3-5. Ass. Mos. 10. Namentlich wirkt hier dann der

1) An Stelle des kämpfenden Gottes selbst tritt hier und bereits Jes. 34 5 das Schwert des Herrn.

alte, nunmehr eschatologisch gewandte Mythos vom Kampf Gottes mit einem oder mehreren Ungeheuern nach und verleiht dem Bild groteske Züge. Jes. 27 1 ff. Sir. 36 (33) 12. Ps. Sal. 2 26 ff. Test. Asser 7 (Apok. Joh. 12 1 ff).

Aber fast überall sonst ist die Idee des Kampfes bereits vergeistigt. Das Gericht, das bei Joel Gott im Thale Josaphat hält, trägt zwar noch einige Züge von wirklichem Kampf und Krieg an sich. (Joel 4 9 f). Aber im wesentlichen ist es doch als ein forensisches gedacht. Neben Joel wirken andere Vorbilder (namentlich späterer) alttestamentlicher Weissagung nach. Die wunderbare und plötzliche Vernichtung Gogs und Magogs in der Pseudo-Ezechielischen Weissagung (39 1 ff) wird vorbildlich. Es entsteht die Vorstellung, dass ein vom Himmel kommendes Feuer die Völker vernichtet. Sib. III 672 ff. 689 ff. 761, Apok. Joh. 20 9. cf. II. Bar. 70 8 f. Nach Sacharja 14 13. I. Hen. 56 7 sollen die Scharen der Völker das Schwert gegen sich selbst wenden, oder die Erde soll sie hinabschlingen, I. Hen. 90 18. II. Bar. 70 10, oder die Feinde sollen bei lebendigem Leibe verfaulen. Jes. 66 24 (65 5). Sach. 14 12. Jud. 16 18 [1]).

Dementsprechend kommt die Vorstellung auf, dass das Volk Israel während dieses Kampfes, den Gott allein mit Israels Feinden führt, an einem sicheren Ort geborgen sein soll. So ist schon Jes. 26 20 zu verstehen: „Gehe mein Volk in Deine Kammer und schliess die Thüre hinter Dir zu, Verbirg Dich einen kleinen Augenblick, bis der Grimm vorübergeht". Angedeutet ist diese Idee in den Paränesen des Henoch 96 2. 100 5. Nach Sach. 14 5 soll Israel zur Zeit des letztes Krieges „in das Thal der Berge Gottes fliehen". Nach Ass. Mos. 10 wird das Volk Israel sogar auf den Flügeln des Adlers zu den Sternen erhoben und schaut von dort die Vernichtung der Feinde. Oder es heisst, dass in den Zeiten der letzten Not das heilige Land seine Bewohner wunderbar beschirmen soll. II. Bar. 29 1. 71 1 (vgl. die Idee von der Flucht der Gerechten Mk. 13 14-20 und Par., Apok. Joh. 12 13 ff, und von deren Versiegelung Apok. Joh. 7 1-8).

So entwickelt sich aus der Idee des Kampfes Gottes mit den Feinden Israels mehr und mehr die Idee eines forensischen Gerichtes. Aber vorherrschend bleibt bei alledem die specifisch national-messianische Bedeutung des Gerichtsgedankens. Von einem Weltgericht

1) Ueber die analoge Vergeistigung des Gerichtes, das der Messias hält, die sich namentlich an Jes. 11 4 anlehnt, s. u.

in unserm Sinn kann man an diesen Punkten überall noch nicht reden, sondern nur von einem mehr und mehr ins Wunderbare gezeichneten Vernichtungskampf Gottes gegen die Feinde Israels. Erst im folgenden Abschnitt werden wir sehen, wie doch wenigstens Keimansätze der universalen und ethischen Weltgerichtsidee in der jüdischen Apokalyptik vorhanden sind.

3. Der Messias. Keinen so sichern und festen Platz, wie man gewöhnlich annimmt, hat in der Hoffnung des Spätjudentums die Gestalt des Messias, des Königs aus Davids Geschlecht, der am Ende der Zeiten seinen Thron errichten soll. In einer ganzen Reihe von Zeugnissen der eschatologischen Hoffnung des Spätjudentums — ich nenne Joel, Sirach 33, Jes. 24—27, Daniel, die erste Partie des I. Henoch (1—36), die Wochenvision und die Paränesen desselben Buches, die Jubilaeen, die Grundschrift der Testamente (?), die Assumptio Mosis, das zweite Henochbuch Sib. III 36—91, ferner von Schriften, in denen man die Erwähnung des Messias erwarten könnte, Tobit, Judith, I. und II. Makkabäer, Sapientia, I. Baruch — findet sich die Gestalt des Messias überhaupt nicht [1]). In andern Quellen, in der Tiervision des I. Henoch, im dritten Sibyllenbuch, bei Philo de praem. et poen. 16 (vgl. auch II. Bar. 29_3 30_1, IV. Esra 7_{28} f) erscheint seine Gestalt als eine ganz nebensächliche und schattenhafte innerhalb des Zukunftsgemäldes. Wenn nicht noch andre Quellen neben denen der jüdischen Apokalyptik vorlägen, namentlich die neutestamentlichen Schriften, könnte man zu der Anschauung kommen, als hätte in der Hoffnung des Spätjudentums die Gestalt des Messias kaum noch existiert. Es sind, soweit ich sehe, zwei Ursachen, die vor allem dazu beigetragen haben, dass die specifische Erwartung eines Messias auf weiten Strecken der jüdischen eschatologischen Litteratur so stark zurücktritt. Die erste Ursache ist die Erweiterung des jüdischen Weltbildes, die auch in der jüdischen Eschatologie mehr und mehr zum Ausdruck kommt, und die damit zusammenhängende, immer stärker hervortretende Auffassung der grossen Endkatastrophe als eines absoluten, göttlichen Wunders. Wo es sich um so ungeheure, weltweite Verhältnisse, um die Macht der griechischen Diadochenreiche, um griechische Weltkultur und

1) Dalman 243 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die betr. Weissagungen sich, wenn sie den Messias nicht nennen, die neue Zeit deshalb nicht gerade königlos gedacht haben, dass für sie vielmehr die Erwartung dieses Königs keine besondere Bedeutung innerhalb des ganzen gehabt hätte.

römische Weltherrschaft und die Besiegung dieser Mächte handelte, wo man Gottes gewaltiges Eingreifen selbst erwartete, was hatte da schliesslich noch der König aus Davids Stamm für eine Bedeutung! Eine zweite, der ersten nicht verwandte Ursache kommt für eine bestimmte Zeit und deren Litteratur hinzu. In der makkabäischen Zeit hatte man ein starkes Fürstengeschlecht, das wenigstens zu gewissen Zeiten auch von weiten Kreisen der Frommen mehr oder minder als ein messianisches Geschlecht angesehen wurde. In der letzten Zeit Jonathans, in der Simons und Hyrkans I., dann wieder in der Zeit Alexandras haben viele Fromme sicherlich geglaubt, im messianischen Zeitalter zu leben. Erwartete man von der Zukunft auch noch wunderbarere und grössere Dinge von Gott, so gehörte zu diesen doch nicht der König aus Davids Stamm. Der Glanz des Stammes Levi, aus dem das Priestergeschlecht der Makkabäer stammt, beginnt trotz aller alttestamentlichen Weissagungen den Glanz des Stammes Juda zu überstrahlen. Auf ihn werden die messianischen Weissagungen übertragen [1]).

Dennoch wäre es verkehrt, annehmen zu wollen, dass die Erwartung eines Messias im neutestamentlichen Zeitalter so ziemlich verschwunden sei. Jene mehr transcendente, wunderbare Auffassung des grossen Umschwunges der Dinge scheint eben doch mehr die litterarischen Kreise des Judentums beherrscht zu haben als die breite Masse des Volkes. Hier wird die specielle nationale Hoffnung auf einen mächtigen irdischen König immer die vorherrschende geblieben sein. Und der messianische Nimbus des Makkabäerhauses verschwand auf Nimmerwiederkehr mit dessen Sturz. Von jetzt an werden in den Kreisen der Frommen die Makkabäer als Usurpatoren angesehen. Und es ist charakteristisch, wie in aller Lebendigkeit und Energie nun in denselben Kreisen, welche dieses Urteil aussprechen, der alte prophetische Traum von dem Messias aus Davids Geschlecht wieder Leben gewinnt. Nirgends ist ein so glänzendes und ausführliches Gemälde vom davidischen Messias entworfen wie in den salomonischen Psalmen. Dass von nun an die Hoffnung auf den Sohn Davids im

1) Beweise dafür liegen vor im Buch der Jubilaeen und in der Grundschrift der Testamente der Patriarchen (s. o. S. 3 ff. 92 u. ö.). — Noch Josephus A. XIII 299 B. I 68 f. rühmt von Hyrkan, dass er die königliche, hohepriesterliche und prophetische Würde in sich vereinigt habe, vgl. Test. Levi 8. — Aus dieser Stimmung heraus sind Ps. 110, Test. Levi 18, vielleicht Ps. 2. 60 = 108 geschrieben.

Centrum der Zukunftshoffnungen der Masse [1]) standen, beweisen vor allem unsere Evangelien, so wenig auch die Frage nach dem Verhältnis Jesu zum messianischen Gedanken seiner Zeit geklärt sein mag, ferner das vielfache Auftreten messianischer Revolutionäre von dem Galiläer Judas bis Barkochba [2]), endlich die Thatsache, dass in den spätern Apokalypsen (IV. Esra, II. Baruch, Apok. Joh., Sib. V 414—433) die Gestalt des Messias wieder eine feste Stellung einnimmt, wenn freilich ihre Bedeutung durch die Idee des Zwischenreiches stark beschränkt erscheint [3]).

Das jüdische Volk ist übrigens nicht das einzige, welches in der uns interessierenden Zeit einen messianischen König erhofft. Auch bei den Samaritanern scheint die Erwartung eines Messias in unsre Zeit zurückdatiert werden zu können. In der allerdings erst in einem Werk des XIV. Jh. überlieferten samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstage ist uns eine interessante messianische Apokalypse überliefert, durch die wir ausführlich über dle bekannte samaritanische Erwartung eines Messias (Ta'eb) orientiert werden. (Text resp. Uebersetzungen von Heidenheim, die samaritanische Liturgie 1885—1887 (= Bibliotheca Samaritana II—IV 88ff), Merx, Ein samaritanisches Fragment über den Ta'eb, Actes du hui-

1) Auch in der merkwürdigen Zukunftshoffnung der Pharisäer zur Zeit des Herodes, von der uns Josephus, wahrscheinlich nach Nicolaus von Damaskus, berichtet (A. XVII 44 f) spielt der Messias eine Rolle (Schürer II 512 f.). Wenig zuverlässig scheint die Ueberlieferung, derzufolge Simon ben Schetach in einer Auslegung zu Cant. 5 2 von dem Messias geweissagt haben soll, dass er mit 400 Mann am Anfang der Wüste Moab erscheinen werde (vgl. Schlatter I. G. 119).

2) Ueber Judas, dessen messianische Rolle nicht sicher ist s. o. S. 187 1. Die Warnungen unserer Evangelien vor falschen Propheten und Messiassen spiegeln diese Stimmung wieder. Mk. 13 22 = Mt. 24 11-24. Unter Cuspius Fadus (um 44) trat der falsche Prophet Theudas auf, Jos. A. XX 97 f. Apg. 5 36, unter Felix „der Aegypter" A. XX 169 f. B. II 261 ff. Apg. 21 38. Barkochba, vielleicht aus Kokaba (vgl. Julius Afrikanus bei Euseb. H. E. I 7 14) gebürtig, wurde nach Num. 24 17 als Sohn des Sternes (כּוֹכָב) d. h. als Messias von wunderbarer Herkunft von den Zeitgenossen, selbst von einem R. Akiba begrüsst. Später nach erlittener Enttäuschung nannte man ihn בַּר כּוֹסִיבָא, Lügensohn, vgl. Riggenbach, Versuch e. neuen Deutung des Namens Barkochba, Beitr. z. Förd. d. Theol. V. 4 S. 105—107.

3) Bedeutsam ist auch die Aufnahme des Gebetes um den Messias in die jüdische Gebetsliturgie (vgl. Schmone Esre, babylon. Rec. Bitte. 15): „Den Spross Davids lass bald aufsprossen und sein Horn erhebe durch deine Hilfe"; (jerus. Rec. Bitte. 14): „Erbarme Dich Jahwe unser Gott . . . . über der Herrschaft Davids, dem Gesalbten Deiner Gerechtigkeit" — vgl. die nach Dalman (305) allerdings eingeschobenen Worte des Kaddisch: „Es sprosse seine Erlösung und nahe sich sein Gesalbter".

tième congrès international des orientalistes. Section Sémitique, Leide 1893. 117ff. Cowley, the Samaritan doctrine of the Messiah. Expositor 1895. 162—164). Zu dem Bestande dieser samaritanisch-messianischen Hoffnung gehört unter anderm auch das Wiedererscheinen der heiligen im Berge Garizim verborgenen Geräte des Tempels. Da nun nach Jos. A. XVIII 85 bereits unter Pilatus ein falscher Prophet (Messias) unter den Samaritanern auftrat, und mit dem Versprechen, auf dem Berge Garizim ihnen die heiligen Geräte zeigen zu wollen, einen messianischen Aufruhr unter ihnen erregte, so lässt sich die samaritanische Ta'eb-Hoffnung mit grosser Wahrscheinlichkeit bis in unser Zeitalter zurückdatieren (vgl. Joh. 4 25-30).

Ferner scheinen starke messianische Stimmungen namentlich im vor-augusteischen Zeitalter im römischen Reich geherrscht zu haben. In erster Linie kommt hier die interessante vierte Ecloge Vergils und die in dieser enthaltene Weissagung von dem wunderbaren messianischen Kinde in Betracht. Auch wenn diese Weissagung nur die Schmeichelei eines höfischen Poeten gelegentlich der Geburt des Sohnes eines römischen Grossen (Asinius Pollio?) sein sollte, so zeigt die Ecloge dennoch das starke Vorherrschen eschatologischer Ideen in dem Rom damaliger Zeit (40 v. Chr.). Der Dichter erwartet als unmittelbar bevorstehend den Anbruch des goldnen Zeitalters. Das Sonnenregiment, der Sonnenkönig soll kommen „Tuus jam regnat Apollo". Wenn dann bald nachher das Regiment des Augustus, das der Welt den Frieden brachte, kam, so war die Zeit darauf gestimmt, in diesem Regiment den Anbruch des goldnen Zeitalters und in Augustus den Heiland zu sehen (vgl. Horaz, Carmina I 2 30 f „Wir flehen, o komme endlich, die glänzenden Schultern wolkenumkleidet Seher Apollo"). — Ueber die Frage der Abhängigkeit der vierten Ecloge von jüdischer Weissagung scheint mir noch immer nichts entschieden zu sein (Schürer III 444 f, neuerdings F. Marx, N. Jahrb. f. klass. Philol. 1898, gegen Marx, Sudhaus, Rhein. Museum 1901 35ff.). — Höchst interessant ist auch die messianische Verherrlichung des Augustus in der Inschrift von Priene (Mitt. d. Kais. D. archäologisch. Inst. Bd. 23, S. 275ff., vgl. Harnack, christliche Welt 1899. N. 51): „Die Vorsehung, die über allem im Leben waltet, hat diesen Mann zum Heil der Menschen mit solchen Gaben erfüllt, dass sie ihn uns und den kommenden Geschlechtern als Heiland gesandt hat. Aller Fehde wird er ein Ende machen und alles herrlich ausgestalten". — In der Zeit der wilden Kämpfe der römischen Bürgerkriege und Triumvirate muss eben in den Ländern des römischen Reiches eine starke uud beinahe messianische Sehnsucht nach dem starken Herrscher, dem königlichen σωτήρ entstanden sein, der die Welt von ihren Nöten, Unruhen und Kriegen erretten sollte. Dieselbe Stimmung ist auch in der Rede des Nicolaus von Damaskus vor Agrippa, Jos. A. XVI 31—57, und in der Alexanders, des Sohnes Herodes des Grossen, vor Augustus XVI, 105 f. ausgesprochen. Sollten vielleicht die Weissagungen der Sibylle von dem heiligen Herrscher, der das Scepter über die ganze Erde innehaben wird III 47—50 (cf. VIII 169 f), durch eine Uebertragung heidnisch-messianischer Hoffnung auf die jüdische Apokalyptik entstanden sein? Wenn Blass mit seiner Vermutung

(bei Kautzsch II 182) Recht hat, dass Sib. III 624—701 erst ein Einschub aus späterer Zeit sei, so gehört auch vielleicht die Weissagung III 652 f. hierher: „Und dann wird Gott von Sonnenaufgang her einen König senden, der auf der ganzen Erde den bösen Kriegen ein Ende macht, indem er die einen tötet, mit den anderen sichere Verträge schliesst". Sicher liegt Sib. VIII 131—138 eine solche heidnisch-messianische Weissagung vor (vgl. IX 275). Auch ausserhalb der sibyllinischen Litteratur betrachtete man die römischen Kaiser im messianischen Licht. Nach Sueton (Nero 40) soll Nero geweissagt sein, dass er die Herrschaft über den Orient bekommen und in Jerusalem seinen Thron aufschlagen solle. Hier ist also offenbar eine orientalisch jüdische Weissagung auf Nero übertragen. Das ganze Sagengebilde von dem wiederkehrenden Nero (s. o.) wird erst auf Grund derartiger messianischer Spekulationen verständlich. Josephus B. VI 312 f. besitzt die höfische Gesinnungslosigkeit und Frechheit, die messianische Weissagung des Judentums auf Vespasian zu deuten. Er weissagte nach seiner Gefangennahme dem Vespasian den Kaiserthron und machte grosses Glück mit dieser Weissagung. B. III 400 f. (Es ist möglich, dass Tacitus Hist. V 13 und Sueton Vespasian 4 dem Josephus folgen, wenn sie dieselbe Umdeutung messianischer Weissagungen vornehmen.) Die römischen Cäsaren liessen sich gerne als von Gott Berufene, als Retter der Welt feiern und glaubten selbst an den göttlichen Ruf. Noch in späteren Jahrhunderten finden wir derartige messianische Weissagungen auf römische Kaiser bezogen, z. B. eine dem römischen Kaiser Tacitus geltende, über einen messianischen Kaiser aus seinem Geschlecht, der 120 Jahre alt sterben soll, nachdem er dem Senat die Kaiserherrschaft zurückgegeben habe (Flavius Vopiscus, Tacitus c. 15, Script. Hist. Aug. ed. Peter II 195. Kampers, die deutsche Kaiseridee 9 f. 177 (vgl. auch Trieber, die Idee der vier Weltreiche. Hermes XXVII 1892, 337).

Auch im Orient muss zu gleicher Zeit die messianische Idee lebendig gewesen sein. Die Erwartung des Messias, Saoshyant, (Soshios), die in der älteren eranischen Eschatologie zum mindesten noch nicht stark hervortritt [1]), wird damals schon eine feste Stellung in ihr gehabt haben. Das beweisen auch die Fragmente der leider verloren gegangenen Weissagungen des Hystaspes (Justin Apolog. I 20, Ps.-Paulus bei Clemens Al. Strom. VI 5 42. 43. Lactanz VII 15 19. 18 2-3. vgl. das Excerpt aus den χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν bei Buresch, Klaros S. 95 f.). Denn nach den wenigen erhaltenen Fragmenten scheinen diese ein zu apologetischen Zwecken verfasstes Gemisch jüdischer und eranischer Eschatologie zu sein. Und im Mittelpunkt dieser Weissagung scheint ebenfalls die Person des Messias gestanden zu haben.

Herkunft und Name des Messias. Wenden wir uns den Einzelheiten der speciell „messianischen" Hoffnungen des Judentums

1) Die Gestalt des Saoshyant findet sich noch nicht in den Gathas, aber doch schon im jüngeren Avesta. Vgl. N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme 255 f.

zu, so steht nach kurzen Schwankungen in der Makkabäerzeit (s. o)[1]) fest, dass der Messias aus Davids Haus kommen soll.

Vgl. Ps. Sal. 17 4. (5). 21 (23); das wahrscheinlich (s. o.) interpolierte Stück Test. Jud. 22—24; Schmone Esre Bitte 14 (resp. 15); Rabban Gamaliel II. in Derech Erez. Suta c. 10 (Bacher I 97), Eleazar ben Modein, Mechilta 50 b. zu Exod. 16 25 (Bacher I 202); IV. Esra 12 32; Targum Jonathan zu Jes. 11 1. Jer. 23 5. 33 15. Hosea 3 5 (בַּר דָּוִד, s. Schürer II 527). Besonders tritt hier das neue Testament mit seinem Zeugnis für den Bestand der volkstümlichen Hoffnungen ein. Mk. 12 35 u. Par. 10 47. 11 10 u. Par. Mt. 12 23. 15 22. 21 15 f. Rö. 1 3. II. Tim. 2 8. Apk. 5 5 (ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα) 22 16. vgl. Didache 9 2 (ἄμπελος Δαυείδ). — Dass die Geburtsstäte des Messias gerade Bethlehem sein sollte, scheint doch nur eine vereinzelte Tradition gewesen zu sein. Mt. 2 5. Joh. 7 41 f. Targum zu Micha 5 1 (Schürer II 527). Zu vergleichen ist aber auch die merkwürdige Erzählung, die im jerusalemischen Talmud Berachoth 5 a (Lightfoot Hor. Hebr. zu Mt. 2 1) überliefert ist, vgl. meinen Kommentar z. Apok. Joh. 405.

Der gebräuchlichste Name (Titel) für den König aus Davidsstamm ist der „Messias" הַמָּשִׁיחַ, aram. מְשִׁיחָא, transkribiert Μεσσίας (Joh. 1 41. 4 25; über Bedenken Lagardes und deren Widerlegung vgl. Schürer II 526 A. 11), griechisch ὁ Χριστός, (Unctus). Der Messias ist der Gesalbte κατ' ἐξοχήν.

Ps. 2 2 versammeln sich die Völker gegen Gott und seinen Gesalbten (κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ). Vgl. Ps. Sal. 17 32. (36). 18 5. (6). 7. (8) (nach 18 5 χριστοῦ αὐτοῦ ist auch v. 7 χριστοῦ κυρίου zu verstehen. Dann ist wahrscheinlich 17 32 [und Lk. 2 11] auch χριστὸς κυρίου statt χριστὸς κύριος zu lesen), ferner I. Hen. 48 10. 52 4. (Dalmans Streichung dieser Stellen (S. 221) scheint mir nicht begründet) IV. Esra 7 28 f. (das hier stehende Messias ist durch das Zeugnis der verschiedenen Uebersetzungen gesichert) 12 32. II. Bar. 29 3. 30 1. (Dalman streicht auch diese Stellen ohne zwingenden Grund) 39 7. 40 1. 70 9. 72 2. Schmone Esre, Jerusalem. Rec. Bitte 14 (s. o.); Habinenu (die alte Abkürzung des 18-Bittengebets): „das Sprossen eines Hornes für David Deinen Knecht und die Zurichtung Deiner Leuchte für den Sohn Isais, Deinen Gesalbten" (Dalman 238). In der koptischen Eliasapokalypse ist „der Gesalbte" ständige Bezeichnung des Messias. Steindorff S. 161. 166. 167. 169. Die neutestamentlichen Belegstellen für Χριστός aufzuzählen wäre überflüssig. Ich bemerke nur, dass noch Paulus die Formel Χριστὸς Ἰησοῦς bevorzugt, also Χριστός noch als Titel auffasst (daher die Formel κύριος Ἰησοῦς Χριστός). — Ueber die spätere durch die Uebersetzung

1) Da wie schon betont, in der jüdischen Grundschrift der Testamente die Rettung (τὸ σωτήριον) in erster Linie aus Levi, in zweiter erst aus Juda erwartet wird, so ist bei dem christlichen Ueberarbeiter die seltsame Meinung entstanden, dass der Messias aus Juda und Levi kommen soll (vgl. Sim. 7. Levi 2. Naphth. 8. Gad. 8 mit Rub. 6. Sim. 5. Jss. 5. (Dan. 5). Juda 25. Die Auffassung des christlichen Interpolators scheint Irenaeus (?) bekannt gewesen zu sein. Fragm. XVII ed. Harvey II 487. Schürer III 260.

des Aquila eingeführte Wendung ὁ ἠλειμμένος, durch welche der von den Christen usurpierte Christusname vermieden werden sollte. s. Schürer III 527 12. Im Targum Ps. Jonathan und im Fragmententargum ist die ständige Bezeichnung: „Der König der Gesalbte" vgl. zu Gen. 3 15. 49 10 ff. (sehr oft). Ex. 12 42. Nu. 11 26. 24 7. 17. 20. Dt. 30 4 u. ö. Ueber den späteren Sprachgebrauch vgl. die ausführlichen Zusammenstellungen bei Dalman 233—241.

Ein andrer Titel für den Messias aus Davids Stamm ist in späterer Ueberlieferung der „Tröster" Menachem (Sohn des Hiskia nach Jes. 7). Wünsche, Leiden des Messias. 112. Der Titel scheint alt zu sein. Joh. 14 16. 26. 15 26. 16 7 (I. Joh. 2 1) ist er dem ἅγιον πνεῦμα gegeben. vgl. Bousset, Ztschr. f. Kgsch. XX 2, 286 f.

Der mit der Vorstellung vom Davidssohn und Gesalbten eng zusammenhängende Titel Sohn Gottes ist verhältnismässig sehr selten. Er findet sich in der Anrede in dem auch für den Titel Messias vorbildlich gewordenen Ps. 2 (V. 7 vgl. Ps. 89 27). IV. Esra 7 29 ist das „filius" textlich nicht gesichert. I. Henoch 105 2 ist „und mein Sohn" sicher, wie vielleicht der ganze Satz, spätere Interpolation. So findet sich die Apposition „mein Sohn" nur IV. Esra 13 32. 37. 52, also in dem Abschnitt, der neben den Bilderreden die transcendente Auffassung des Messias am lebendigsten vertritt (s. u.), daneben auch noch IV. Esra 14 9 (Dalman 219). Dass der Titel „Sohn" im Judentum an und für sich noch keinerlei metaphysische Bedeutung hat, bedarf keines weiteren Beweises. Dalman schliesst aus dem seltenen Gebrauch der Bezeichnung Sohn Gottes, dass die messianische Deutung von Ps. 2 im Judentum sehr selten gewesen sein muss. Aber immerhin kommt der Titel der „Gesalbte" doch verhältnismässig häufig vor, häufiger als Dalman es zugeben will. Und da der Messias nur an dieser Stelle im alten Testament der Gesalbte heisst, so lässt jener Thatbestand doch auf den Einfluss des (messianisch verstandenen) Ps. 2 schliessen. Es ist bedeutsam, dass in den Stellen, an denen der Titel Sohn oder Gesalbter häufiger vorkommt, II. Bar. 39 7 u. 40 1, 70 9 u. 72 2, IV. Es. 13 32. 37. 52 der Messias in einer dem Psalm 2 sehr ähnlichen Situation dasteht, nämlich im Kampf mit den „Völkern und Königen der Erde".

Ueber die Bezeichnung Menschensohn (Mensch) für den Messias und die mit dieser Bezeichnung verbundenen Vorstellungen wird erst im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Stellung und Amt des Messias. Es ist bereits darauf hingewiesen, dass in einer Reihe von Schilderungen des Endes der Messias zwar erwähnt wird, aber doch völlig in den Hintergrund gedrängt erscheint (Henoch 90. Test. Juda 22. 24. Schmone Esre 15 (14). IV. Es. 7 28 f. II. Bar. 29 f.). Da wo er mehr in den Vordergrund tritt, ist er in erster Linie Regent des Reiches. Eine glänzende und plastische, an Jes. 11 und Ps. 2 sich anlehnende Schilderung seines Regiments entwirft der 17. salomonische Psalm. Er soll die Heiden besiegen und aus dem Lande treiben, er soll das Land reinigen von

allen Gottlosen; er soll über ein heiliges Volk herrschen und kein Unrecht in ihrer Mitte dulden; die Völker wird er von Jerusalem beherrschen, sie werden kommen und Tribut zahlen; sein Vertrauen sollen nicht Kriegsheere sein, sondern Gott selbst, mit dem Wort seines Mundes soll er die Erde schlagen, er wird stark im heiligen Geist sein, ohne Sünde, mächtig von That, stark in der Furcht Gottes wird er seine Heerde weiden. So als der Verwalter und Austeiler der messianischen Segnungen wird der Messias meistens aufgefasst, nur ist die Schilderung in den meisten Quellen bedeutend kürzer, und das Interesse nicht so ausschliesslich auf ihn und seine Herrschaft gerichtet. Test. Lev. 18 [1]). IV. Es. 7 $_{28}$ f. II. Bar. 29. 73. Apok. Joh. 20 $_{4}$. Sib. V 414 ff. Bemerkenswert ist, dass fast überall der Messias wesentlich und in erster Linie als König im Lande Palästina erscheint. Wenn seine Herrschaft über die Völker erwähnt wird, so hat diese nur den Zweck seiner eigentlichen Herrschaft in Palästina Sicherheit und Glanz zu verleihen. Der Messias ist der König des Volkes, er gehört seinem Volk und nicht den Völkern an. Eine Ausnahme machen die hellenistischen und vielleicht entlehnten Weissagungen (s. o.). Sib. III 47 f. 652 ff. Hier ist das Regiment des Messias von positivem Wert für die Völker. Der Messias wird der grosse Friedefürst der ganzen Erde (vgl. auch Test. Levi 18). Nicht in allen Schilderungen ist übrigens die Vorbedingung der messianischen Herrschaft, die Besiegung der Feinde Israels, sein Werk. Wie wir oben gesehen haben, ist es im Durchschnitt der jüdischen Zukunftserwartung Gott selbst, der die Feinde Israels vernichtet. Doch tritt in dieser Hinsicht vielfach — namentlich in den späteren Apokalypsen — der Messias an seine Stelle. Nach Ps. 2 soll der Gesalbte Jahwes die Feinde mit ehernem Scepter zerschmettern. Der Friedensfürst Sib. III 652 schafft selbst auf der ganzen Erde Frieden, indem er „die einen tötet, mit den andern Frieden schliesst". Selbst bei Philo (de praem. et poenis 16) wird von dem Messias, dessen Bild in Anlehnung an Nu. 24 $_{7}$ gezeichnet ist, gesagt, dass er grosse und volk-

1) Die hier gegebene glänzende Schilderung des priesterlichen Messias trägt ganz singuläre Züge. Hier ist der Messias König und Priester der ganzen Erde, die Völker der Erde und die Engel im Himmel sollen über ihn frohlocken. Alle Sünde soll unter seinem Regiment vergehen, er wird das Paradies wieder öffnen und die Zustände vor Adams Fall wiederherstellen, und der Teufel (Beliar) soll von ihm gebunden werden. — Ich benutze diese Schilderung nicht als ganzes, sondern nur gelegentlich, weil in diesem Kapitel doch christliches und jüdisches durcheinander gemengt sein könnte.

reiche Nationen bezwingen wird. IV. Es. 12 31-33 ist er der Löwe, der das römische Reich vernichten soll, II. Bar. 70 9 [1]) fallen wenigstens die Feinde, welche durch die unheilvollen Naturereignisse noch nicht vernichtet sind, in die Hände „meines Knechtes des Messias“ (Sib. V 417 ff. Apok. Joh. 19 11 ff.). Auch in den Targumen (Jonathan zu Jes. 10 27, Ps.-Jonathan und Fragm.-Targum zu Gen. 49 11. Schürer II 535) tritt der König Messias als mächtiger Herrscher auf, ebenso der Ta'eb nach der Apokalypse der samaritanischen Liturgie (s. o.). vgl. auch die Schilderung des messianischen Königs in der Weissagung des Hystaspes (s. o.). Besonders hat hier die Schilderung des Messias Jes. 11 4 weitergewirkt: „Die Gewaltthätigen wird er mit dem Stabe seines Mundes schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen die Gottlosen töten“. Aus den Wendungen in Ps. 2 und Jes. 11 ist die Schilderung des kämpfenden Messias Ps. Sal. 17 22-25 zusammengesetzt. vgl. IV. Esra 13 27-38. 2. Thess. 2 8 [2]). Noch mehr forensisch ist das Gericht gedacht, das der Messias II. Bar. 72 über die Völker hält. Von dieser höchsten Auffassung des Messias als des Weltrichters, durch welche dieser beinahe in die Stellung Gottes einrückt (I. Hen., Bilderreden, IV. Esra 13), wird im folgenden Abschnitt geredet werden.

Neben der Schilderung der Regententugend und der kriegerischen Herrlichkeit und Macht des Königs Messias tritt die seiner allgemeinen ethischen Qualitäten stark zurück. Doch wird in den Schilderungen Ps. Sal. 17, Levi 18 seine Fehllosigkeit und Freiheit von Sünde hervorgehoben. Mehrfach wird er jedoch in Anlehnung an Jes. 11 als Träger des Geistes geschildert. Ps. Sal. 17 37 (42) ὅτι ὁ θεὸς κατειργάσατο αὐτὸν δυνατὸν ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ σοφὸν ἐν βουλῇ συνέσεως μετὰ ἰσχύος καὶ δικαιοσύνης“. Test. Lev. 18: „Und der Geist des Verstandes und der Heiligung wird auf ihm ruhen“ (Juda 24). Auf den Besitz des Geistes wird Ps. Sal. 17 36 (41) seine Sündenreinheit zurückgeführt. Von seinem Reich heisst es 17 32 (36): πάντες ἅγιοι καὶ βασιλεὺς αὐτῶν Χριστὸς κυρίου“. Als Geistesträger thut der Messias specifisch messianische Wunder Mt. 11 4 ff. Mk. 8 11-13, Mt. 12 38 ff. und Parall. Joh. 7 31. Unter dem von Jesus geforderten σημεῖον hat man das speciell messianische Wunder zu verstehen.

Im ganzen und grossen bleibt die populäre Vorstellung vom Messias also durchaus im irdischen und national-politischen hängen.

1) II. Bar. 39 f. ist nicht ganz klar, wer die Feinde Israels besiegt. Der Messias tötet nur den letzten König auf dem Berge Zion.

2) Besonders in der Ueberlieferung der Antichristsage ist diese Vorstellung die herrschende geworden (s. u.).

Der Messias ist der geistbegabte, gerechte, gewaltige und starke Herrscher der Endzeit. Von einer transcendenten Auffassung seiner Person, von einer Auffassung derselben als Träger einer neuen Offenbarung [1]), oder gar von einer erlösenden, sündenbefreienden Thätigkeit zeigt sich in den besprochenen Quellen sehr selten eine Spur. Auch die Schilderung der Psalmen Salomos erhebt sich nicht weit über das Niveau eines guten und gerechten Herrschers [2]) mit einzelnen wunderbaren Zügen.

Zu erwähnen ist noch, dass hier und da das Erscheinen des Messias mit dem Schleier des Wunderbaren und Geheimnisvollen umgeben wird. „Der Messias wird anfangen sich zu offenbaren" heisst es II. Bar. 29 3; vgl. 30 1. IV. Es. 7 28. Levi 18. — Sib. III 652 (Gott wird den König von Osten (? ἀπ' ἠελίοιο) senden). Joh. 7 27 wird behauptet: ὁ δὲ Χριστὸς ὅταν ἔρχηται οὐδεὶς γινώσκει πόθεν ἐστίν. Nach Justin, Dial. c. 8 ist Tryphon der Meinung, dass der Messias vielleicht schon geboren sei und unbekannt irgendwo weile. Die Erzählung im Jer. Talmud Berachoth 5 a (s. o.), dass der Messias in Bethlehem bereits geboren, aber durch einen Sturmwind entrückt sei, ist eine Weiterbildung dieser Anschauung. Nach Targum Jonathan zu Mich. 4 8 ist der Messias schon vorhanden, aber noch wegen der Sünden des Volkes verborgen (Schürer II 531 f.).

Eine merkwürdige spätere messianische Tradition ist die von dem im Kampfe mit den Feinden unterliegenden Messias ben Joseph oder ben Ephraim. Sie findet sich bereits im babylonischen Talmud, Sukka 52 a. Und hier wird die Deutung der Schriftstelle Sach. 12 10 („Und sie schauen auf ihn, den sie durchbohrt haben") auf den Messias ben Joseph auf R. Dosa, eine Auktorität des zweiten Jahrh., zurückgeführt. Das Targum Jerusch. zu Cant. 4 5. 7 4 nennt die beiden Messiasse ben David und ben Ephraim neben einander. Ausführlicheres berichten erst spätere am Ende des ersten nachchristlichen Jahrtausends entstandene jüdische Apokalypsen, die natürlich sehr alte Traditionen erhalten. Nach den hier erhaltenen Traditionen unterliegt und fällt dieser Messias im Kampfe bald mit Gog und Magog (Pesikta Sutarta 58 a, Jellinek Bet ha-Midrasch III 141—143), bald — in den meisten Quellen — mit dem Antichrist der späteren jüdischen Tradition dem Armilus (s. Dalman, der leidende und sterbende Messias S. 13, Bousset, Antichrist 67 ff. u. Ztschr. f. Kgesch. XX 2 120 f.), oder gar mit dem Islam (Pirke des Messias, Jellinek l. c. III 70). Auch die Weissagung Dt. 33 17 —„Hoheit umgiebt seinen (Josephs) erstgebornen Stier, wie eines Wildochsen sind seine Hörner" — hat dieses Messiasbild beeinflusst. Zahlreich sind in der Ueberlieferung die Rückbeziehungen auf diese Stelle (Dalman 19). Von dorther bekommt dieser Messias auch den Namen der Gehörnte resp. der Zweigehörnte. vgl. z. B. Bereschith R. c. 99 (übers. v. Wünsche S. 493),

1) Bemerkenswert ist es, dass nach der samaritanischen Liturgie (s. o.) Gott den Ta'eb sein Gesetz (von neuem) lehren und ihm die Prophetie schenken wird.

2) Andersartig ist allein die Schilderung Test. Lev. 18 (s. o.).

Pirke der R. Eliezer (übers. v. Vorstius, Anhang z. Chronologia sacra et profana, ed. D. Ganz 1644. S. 44). Wann und wie diese Messiasphantasie entstanden ist, das ist noch immer ein ungelöstes Problem. Dalman (S. 21) sucht den Ursprung im zweiten, resp. im dritten nachchristlichen Jahrhundert. Dass die ganze Idee wesentlich auf Grund einer Ausdeutung der alttestamentlichen Stellen Sach. 12 10. Dt. 33 17 — vielleicht infolge einer Auseinandersetzung der jüdischen Apologetik mit der christlichen Deutung solcher Stellen — entstanden sei, erscheint mir unwahrscheinlich. Wahrscheinlicher bleibt es immer, dass hier ein fremdartiges Messiasbild vom Judentum herübergenommen und umgedeutet ist. Bemerkenswert sind immerhin die Beziehungen zur samaritanischen Christologie. Auch hier stirbt der Messias, wenn auch freilich eines ruhigen Todes. Wenn in der samaritanischen Tradition auf Grund einer Ausdeuturg des Bileamspruches Nu. 24 7 das Reich des Messias mächtiger als das des Gog genannt wird (s. o. S. 211), so wird im Targum Ps. Jonathan zu Ex. 40 11 der Sieg über Gog und Magog dem Messias ben Joseph zugeschrieben. — Der „Zweigehörnte" ist übrigens in der eschatologischen Ueberlieferung des Koran auch der Name des wiederkehrenden Alexander des Grossen. Es ist möglich, dass alte verborgene Beziehungen zwischen der Alexandersage und der Erwartung des Messias ben Joseph vorliegen. Mit der Erwartung der Rückkehr der 10 Stämme (s. u.) scheint die des Messias aus dem Stamm Ephraim nichts zu thun zu haben. Vgl. Wünsche, die Leiden des Messias. 1870. S. 109—121, Hamburger R.E. II 767—770, besonders Dalman, der leidende und der sterbende Messias der Synagoge. 1888. S. 1—26. Merx, Congrès internat. des Orient. 1889. II 119 ff. Schürer III 535 Anm. 34. Ueber die Beziehungen der Alexandersage zur jüdischen Tradition: B. Beer, Beitr. z. Alexandersage. Z.D.M.G. IX 792 f. und besonders F. Kampers, Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums (Studien u. Darst. a. d. Gebiet d. Gesch. hrsg. v. H. Grauert I 2—3). S. 78—80 u. ö.

4. Die Vorläufer des Messias. Beim Propheten Maleachi taucht in rätselhafter Weise die Idee auf, dass vor dem grossen Ende ein Bote vor Gott einhergehen soll (3 1), als dessen Beruf und Aufgabe die Reinigung und Läuterung Israels (3 3) und die Herstellung des Friedens im Lande (Versöhnung der Väter mit den Söhnen) aufgefasst wird (3 23 f.). Dieser Vorläufer, der Engel des Bundes, wird bereits von Maleachi oder einem späteren Interpolator des Propheten auf den wiederkehrenden Elias gedeutet. 3 23 f.

Die Herkunft und der Sinn dieser Vorstellung ist bisher noch ein Rätsel geblieben. — Man beachte, dass der „Bote" (Elias) hier noch nicht der Vorläufer des Messias sondern Gottes ist. Es ist möglich, dass dieser Bote ursprünglich selbst eine Messiasgestalt besondrer Art gewesen ist. Wir können als das wesentliche der Aufgabe des Boten die Wiederherstellung der Dinge zu ihrer ursprünglichen Ordnung ansehen (vgl. Mk. 9 12 u. Par.) und es wäre die Frage zu stellen, ob wir nicht auch sonst einer messianischen Gestalt begegnen, die mit diesem „Wiederhersteller" Aehnlichkeit hätte. Neuerdings hat Cowley (l. c. s. o. S. 212) im Anschluss an Gesenius be-

hauptet, dass die Uebersetzung des samaritanischen Ta'eb „der Wiederhersteller" sei. Auch Test. Lev. 18 ist der Messias der Wiederhersteller der durch Adam verdorbenen paradiesischen Zustände. IV. Esra 13 26 heisst es von ihm, dass er unter den Uebriggebliebenen die neue Ordnung schaffen soll. Vielleicht empfängt von hier aus auch der Rätselname Taxo Ass. Mos. 9 1, den man dann = τάξων (der Ordner) fassen könnte (Kautzsch II 326), seine Beleuchtung. Vgl. Apg. 3 21 (χαιροὶ ἀποκαταστάσεως). Hier sind gewisse eranische Auffassungen von dem „dritten" Messias Saoshyant — Astvatereta zum Vergleich heranzuziehen. Söderblom l. c. 251 ff.

Diese Weissagung des Maleachi hat weithin nachgewirkt. Jesus Sirach kennt die Erwartung des wiederkehrenden Elias. 48 10–11. Die Evangelien zeigen, wie geläufig diese Vorstellung dem populären Bewusstsein war (Mk. 9 11 u. Par. Mk. 6 15 u. Par. 8 28 u. Par. Mk. 1 2. Mt. 11 10. 14. Joh. 1 21). In der jüdischen Quelle der II. Sibylle (um 70 p. Chr.) wird geweissagt, dass der Thesbite (Elias) auf seinem Wagen vom Himmel kommen und der Welt ein dreifaches Zeichen geben soll [1]) (V. 187—189).

An den meisten in Betracht kommenden Stellen werden neben Elias noch andre Vorläufer des Messias genannt. Nach Dt. 18 15 nahm man vor allem auch die Wiederkunft des Moses an. Vielleicht wurde ursprünglich der wiederkehrende Moses als Messias selbst aufgefasst [2]). Später wurde auch er dessen Vorläufer. Wie Elias war ferner nach der Sage, die bereits Gen. 5 24 vorliegt, auch Henoch zu Gott entrückt. Kein Wunder, wenn er vor allem als Genosse des Elias erscheint.

Elias und Moses erscheinen bereits Mk. 9 und Parallelen als die Begleiter des in seiner zukünftigen messianischen Herrlichkeit sich offenbarenden Herrn. Die beiden Zeugen Apok. 11 3 ff. — wieder eine neue und rätselhafte Vorstellung — sind wahrscheinlich Elias und Moses. Die Erwartung der Wiederkunft des Henoch liegt bereits I. Hen. 90 31 vor. In der Antichrist-Tradition herrscht die Vorstellung, dass die beiden Zeugen Elias und Henoch seien (Bousset, Antichrist S. 134 f.). IV. Esra 6 26 kennt ebenfalls bereits mehrere Vorläufer „Da erscheinen die Männer, die einst weggerafft sind, die den Tod nicht geschmeckt haben seit ihrer Geburt". Aber auch Esra selbst (14 9. 49) und Baruch (II. Bar. 6 8. 13 3. 25 1. 43 2. 46 7. 48 30. 76 1–3), Jeremias (Mt. 16 14) gesellen sich zu dieser Schar. Nach LXX Hi. 42 17 (γέγραπται δὲ αὐτὸν πάλιν ἀναστήσεσθαι, μεθ' ὧν ὁ κύριος ἀνί-

1) Edujoth VIII 7 wird ein Wort von Jochanan ben Zakkai (durch Josua) überliefert, in welchem dieser sich über den Zweck der Sendung des Elias äussert. — Vgl. Targum Ps.-Jonathan zu Ex. 40 10 und Dt. 30 4 und zur späteren christlich-jüdischen Ueberlieferung Bousset, Antichrist 137.

2) Es ist nicht ganz klar, für welche der beiden Vorstellungen Stellen wie Joh. 1 21. 6 14. 7 40. Apg. 3 22. 7 37 Zeugnis ablegen.

στῆσαν) scheint auch Hiob hierherzugehören. Doch ist die Stelle dunkel. In der koptischen Eliasapokalypse (ed. Steindorff. 97. 165) erscheinen gar 60 Fromme als Vorläufer des Messias. Vgl. die Weissagung des Simon ben Schetach s. o. S. 211 1). Auch hier mag wieder darauf hingewiesen werden, dass der persische Saoshyant ebenfalls mit mehreren Begleitern, deren Zahl verschieden angegeben wird, am Ende erscheint. Und wie dort, so sind hier gerade berühmte Männer der Urzeit im Gefolge des Messias (Söderblom l. c. 257).

5. Die Zustände im neuen Reich. In der Schilderung der Zustände im neuen Reich zeigt sich vor allem der nationale, partikularistisch beschränkte Charakter des durchschnittlichen spät-jüdischen Hoffnungsglaubens. Nur selten erweitert sich der Horizont dieses Hoffnungsglaubens. Im allgemeinen darf man sagen, dass sich der Apokalyptiker zu dem Gedanken einer weltumfassenden Herrschaft Israels, eines gemeinsamen Lebens der Völker mit einander in Gerechtigkeit und Frieden kaum erhebt. Sie sind mit dem Ausblick auf glanzvolle und glückliche Zustände in Palästina durchaus befriedigt, ihr Blick bleibt fast ganz an diesem Fleck Erde haften. Daniel stellt allerdings allen Ernstes das Reich der Heiligen den Reichen dieser Welt gegenüber. Aber wie beschränkt sind die Zukunftsvisionen der Henochbücher! In Zion sollen die Gerechten wohnen, dicht daneben im Thal Gehinnom wird die Stätte der Qual für die Gottlosen sein (I. Hen. 25—27. 90). Der hellenistische Verfasser der III. Sibylle hat zwar Interesse an den Zuständen draussen in der weiten Welt. III 652 ff. (vgl. III 46 ff.). Aber in seiner Schilderung der Endzustände beschränkt er sich wesentlich darauf, das idyllische Leben der Frommen in Palästina zu schildern. „Aber die Söhne des grossen Gottes werden um den Tempel herum alle ruhig wohnen . . . er selbst wird sie bedecken, wie mit einer Mauer von brennendem Feuer. Ohne Krieg werden sie sein in den Städten und Dörfern“ (III 702 ff. 767 ff.) [1]). Die Bilderreden, die sonst eine universalere und transcendentere Auffassung vom Endzustand vertreten, beschränken in der Schilderung des letzten Kampfes Gottes mit den anstürmenden Heiden die Situation ganz auf das heilige Land (I. Hen. 56). Dass die glänzende Schilderung der messianischen Zeit in Ps. Sal. 17 ihr Augenmerk fast nur auf die Zustände im Lande richtet, ist selbstverständlich. Und wohin wir sonst schauen, trägt die Schilderung der messianischen Zeit diesen beschränkten Charakter [2]). Noch

1) Weiter greift die universale Schilderung des neuen goldenen Zeitalters III 743 ff.

2) Vgl. Tob. 13 6-18. 14 5-8. Sach. 14 6-11. Jubil. 1. 23. Test. Juda 22

das Jesu zugeschriebene Wort Mt. 19 28 zeigt deutlich den partikularistischen Charakter der Reichshoffnung.

Wenn wir nach der Vorstellung von dem Schicksal der Völker in der Endzeit fragen, so bestätigt sich dieses Urteil über diesen Charakter der jüdischen Eschatologie durchaus. Im ganzen und grossen kann man nämlich sagen, dass das Schicksal der Völker die Apokalyptiker nicht interessiert. Es genügt, dass die Macht der Heiden gebrochen, die Weltreiche vernichtet werden und somit Raum geschafft wird für ein ruhiges und glanzvolles Dasein des Reiches in Palästina. Von der Bekehrung der Heiden am Ende der Zeit ist ausserordentlich selten die Rede[1]). Einen wirklichen Wert auf die Hoffnung der Bekehrung der Hellenen legt nur die hellenistische jüdische Sibylle an den Tag, deren Haupttendenz ja eben ist, das Hellenentum zur Busse und Bekehrung in diesen letzten Tagen zu veranlassen (III 616 ff. 624 ff. 716 ff.)[2]).

Sonst aber haben die Apokalyptiker, falls sie überhaupt nicht nur an die Vernichtung der Völker denken, fast nur in einer Richtung Interesse an der Existenz der Heiden im zukünftigen Zeitalter. Die Heiden sind tributzahlende Vasallen des israelitischen Reiches. Ihre Könige sollen Tribut und Geschenke nach Jerusalem bringen. Die Scharen der Völker sollen kommen, um dem grossen Gott in Jerusalem zu huldigen. Dabei dachte man dann weniger an die Be-

---

24, vor allem noch Sib. V 249 ff. („es wird dann sein in jenen Tagen der seligen himmelgeborenen Juden göttlich Geschlecht, welche die Stadt Gottes im Binnenland bewohnen und bis nach Joppe hin eine grosse Mauer herumziehen". vgl. V 414—433). Ferner kommen alle Schilderungen des messianischen Zwischenreiches in Betracht. I. Hen. 91 12 f. IV. Es. 7 28 f. 12 34. 13 49. II. Bar. 29—30. 40 2-3. 73. 74. Apok. Joh. 20 4 ff. Vgl. auch die ganze zweite Hälfte des Schmone Esre.

1) Vgl. Tob. 14 6, I. Hen. 90 33-36 (vgl. 10 21. 10 5), ferner die Bilderreden I. Hen. 48 4-5, Apok. Abrahams c. 29. Bemerkenswert ist, dass nach einer Boraitha R. Josse (der Galiläer? um 100?) die Aufnahme von Proselyten in den Tagen des Messias geradezu ausschliesst. Aboda Sara 3 b. Wünsche II 3, 305. vgl. Jebamoth 24 b. Wünsche II 1, 9. R. Eliezer ben Hyrkanos sprach allen Heiden den Anteil an der zukünftigen Welt ab, während Josua ben Chananja nur die Frevler ausgeschlossen wissen wollte. Sanhedr. 105a. Wünsche II 3, 244 ff. (Doch vergleiche auch die Tradition Aboda Sara 24a. Bacher I 146 f.)

2) In ähnlicher Weise universal ist nur noch das Stück Test. Lev. 18. Hier ist der erwartete priesterliche Messias auch der Messias der Heiden. Jedoch auch hier ist die Verwendung dieses Stückes wegen der eventuell vorhandenen Bearbeitung bedenklich.

kehrung der Heiden, als an die Huldigung, die dem Tempel und Jerusalem zu Teil werden sollte. Was schon in der Gegenwart das Entzücken jedes frommen Patrioten erregte, dass Könige und vornehme Herren in Jerusalem Jahwe ihre Reverenz bezeugten, das soll dann die Regel sein.

Als Vorbild kommt hier namentlich Jes. 60 in Betracht. Nach Sach. 14 16 ff. sollen alle Nationen alljährlich zum Laubhüttenfest hinaufziehen und sich vor Jahwe niederwerfen. Daran schliesst sich Tob. 13 11. I. Hen. 90 33. 37. Sib. III 716—726. Ps. Sal. 17 31. (Die Heiden, vom Messias unter seinem Joch gehalten, kommen von den Enden der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen.) Noch Apok. 21 24 ff. 22 2 zeigt an diesem Punkt vollkommen jüdisches Empfinden.

Dem entspricht auf der andern Seite, dass grosses Gewicht auf die Reinheit des Landes und die Entfernung aller Heiden und Fremden aus diesem gelegt wird [1]). Die Heiden mögen wallfahren zum Lande Palästina und nach Jerusalem. Aber im Lande wohnen soll nur der Voll-Israelit. Von Proselyten konnte man dabei nach dem Sinn der Apokalyptiker als von Ausnahmen ganz und gar absehen. Am charakteristischsten kommt diese Stimmung Ps. Sal. 17 zum Ausdruck: „Und er (der Messias) verteilt sie nach ihren Stämmen über das Land, und weder Beisass noch Fremder darf unter ihnen wohnen" (V. 28 vgl. Joel 4 17. Jub 23 30. 50 5 [2]). Dieselbe Idee von der Austreibung aller Gottlosen aus der Gemeinde der Gerechten beherrscht auch die Bilderreden (c. 38. 45. 62 8–16. 69 28 ff.). Aber hier ist die Idee bereits ins universale gewandt. Der Aufenthalt der Gemeinde der

---

1) Dass es in der Zukunft überhaupt noch Heiden, nichtisraelitische Völker, giebt, ist die Durchschnittsansicht der Apokalyptik. Vernichtet im Gericht werden nur die speciellen Gegner Israels, die hellenische resp. römische Weltmacht. Ausdrücklich sagt das z. B. II. Bar. 72 4: „Jedes Volk, das Israel nicht kennt und nicht das Geschlecht Jacobs niedergetreten hat, dieses soll leben bleiben". Mt. 25 31–46 ist eine christliche Umdeutung der jüdischen Gerichtsidee, derzufolge die Völker nach ihrem Verhalten Israel gegenüber gerichtet werden sollen. Jochanan ben Zakkai entwickelte in einem Disput über Prov. 14 34 die Ansicht, dass für die Heiden die Mildthätigkeit das bedeute, was für Israel das Sündopfer. Pesikta 12 b. Baba bathra 10 b. Bacher I 37. (Vgl. auch die Apok. Abrah. c. 31: „Ich verbrenne mit Feuer die, welche sie (mein Volk) geschmäht und welche unter ihnen (über sie) geherrscht haben in (diesem) Aeon".)

2) „Ohne dass es irgend einen Widersacher und einen Bösen hat", soll Israel im Lande wohnen. „Und das Land wird rein sein von da an bis in alle Zeiten". Vgl. Sib. V. 264: „Nicht mehr wird in Deinem Land bachisch umherrasen der unreine Fuss der Hellenen".

Gerechten wird nicht das Land Palästina, sondern die gesammte Erde sein.

Dem allen entspricht auf der andern Seite die Thatsache, dass die Hoffnung auf die Sammlung der in der ganzen Welt zerstreuten Israeliten in das Land Palästina zum eisernen Bestand der Weissagung gehört. Diese Weissagung gehört bereits der späteren prophetischen Litteratur an und tritt hier noch in der bestimmten Beschränkung auf die damals nur vorhandene Diaspora in Assur, Babylon und Aegypten auf. Namentlich kommen hier die späteren Interpolationen des Jesaiasbuches in Betracht Jes. 11 11. 16. 27 12. 35 8 ff. vgl. Mi. 7 12. Ez. 39 27 f. besonders auch Sach. 10 6-11. Vor allem beherrscht Jes. 27 13 die Folgezeit: „An jenem Tage wird die grosse Posaune geblasen werden, dass alle, die sich in Assyrien verloren haben und die nach Aegypten verstossen wurden, heimkommen und Jahwe auf dem heiligen Berg in Jerusalem anbeten". Auch Deuterojesaia 49 22 und die vielleicht sehr späten Weissagungen des „Tritojesaia" 60 4. 9. 66 20, dass die Völker selbst die zerstreuten und gefangenen Israeliten hineinbringen sollen, haben nachgewirkt. So wird die „Sammlung der Zerstreuten" ein feststehender Zug in dem messianischen Zukunftsbild. Der Siracide (36 13) und der Verfasser des Tobitbuches 13 13 teilen diese Hoffnung. Nach I. Hen. 90 33 sammelt sich in der messianischen Zeit „alles was umgebracht oder zerstreut war" im Hause Gottes. Mit der Erweiterung der Diaspora erweitert sich diese Hoffnung auf die Heimkehr der Zerstreuten. Der elfte salomonische Psalm (fast identisch mit I. Bar. 4 36—5 9) sieht die Zerstreuten kommen von Aufgang und Niedergang, vom Norden und von den Gestaden. II. Mk. 2 18 heisst es: „Zu diesem Gott hoffen wir, dass er bald sich unsrer annehme und uns aus der weiten Welt an den heiligen Ort wieder zusammenbringen werde" (1 27). — Die Völker selbst sollen kommen und die gefangenen und zerstreuten Israeliten zurückbringen. Ps. Sal. 17 26. 31. 8 27 f. (s. o. S. 222). Sehr häufig findet sich die Hoffnung, dass die Zerstreuten durch das Blasen der Posaune Gottes gesammelt werden. Ps. Sal. 11 1. Schmone Esre palästin. Rec. Bitte 10: „Verkündige mit grosser Posaune unsre Befreiung und erhebe ein Panier, um zu sammeln die Zerstreuten" (vgl. Megilla 17 b. Wünsche I 532). Apok. Abrah. 31. (Und alsdann werde ich posaunen aus dem Aer) Mk. 13 27. Mt. 24 31. Ja in noch wunderbareren Farben wird die Heimkehr der Zerstreuten geschildert. Auf Wagen von Winden getragen werden sie heimgebracht. I. Hen. 57 (vgl. kopt. Eliasapok. Steindorff 166; Apok. Joh. 12 14). Ausführlich schildert

Philo, wie die Israeliten dereinst von allen Völkern, unter denen sie wohnen, freigegeben und in die Heimat entlassen, von einer göttlichen Erscheinung geleitet (vgl. die Wolken- und Feuer-Säule beim Auszug aus Aegypten) in die Heimat zurückwandern. de execrationibus c. 8—9. So ziehen in der Eliasapok. (Steindorff 166) Gabriel und Uriel in einer Lichtsäule den Frommen bei ihrem Zug nach dem heiligen Land voran. In der Apok. Abrah. c. 31 ruft der Messias (der Auserwählte) sein „verhöhntes Volk" von den Nationen zurück (ebenso Targum Jonathan zu Jer. 33 13. Schürer II 537; Ps.-Jonathan zu Nu. 24 7; nach Ps. Jonathan zu Dt. 30 4 ist es Elias). Diese Hoffnung auf die Heimkehr ist so stabil, dass sie selbst in die christliche Apokalyptik übergegangen ist. Mk. 13 27. Mt. 24 31. Didache 9 4. 10 5.

Verhältnismässig spät scheint die mit der eben besprochenen Weissagung verwandte Phantasie von der Rückkehr der zehn Stämme entstanden zu sein. Denn auch die derselben zu Grunde liegende Sage von der Auswanderung der 10 Stämme in ein fernes Land scheint erst späteren Datums zu sein. Vorher herrscht die Meinung, dass die 12 Stämme ins Land Palästina zurückgekehrt seien. Im Lande Palästina wohnt das Zwölfstämmevolk. Der Stamm Joseph (Samaria) gilt dann als der abtrünnige Stamm (vgl. Ps.-Arist. § 47 (Jak. 1 1), Apok. Joh. 7 4-8, das griechische und hebräische Test. Naphthali, dazu Bousset Z.N.W. I 1900. 206 f. Wahrscheinlich gehört auch Ass. Mos. 4 7-9 hierher). Josephus kennt dagegen die Sage von dem fernen Wohnsitz der 10 Stämme A. XI 133. Ihre eschatologische Wendung finden wir zunächst in der Menschensohnvision des IV. Esra. 13 12 f., 39-47. Danach sollen die zehn Stämme nach Osten einen Weg von anderthalb Jahren in das Land Arzeret (אֶרֶץ אַחֶרֶת Dt. 29 27) gewandert sein. Zur messianischen Zeit sollen sie wiederkehren und sich zu dem Messias sammeln. Baruch, der an die $9^1/_2$ Stämme schreibt, vertraut seinen Brief einem Adler zur Uebergabe an. II. Bar. 77 19. Der soll nicht ruhen und rasten bis er die Breite der gewaltigen Wasser [des Flusses Euphrat] überflogen habe und zu jenem Volk gelangt sei (cf. 53 10 f). Auch die bald nach 70 geschriebene jüdische Grundlage von Sibyll. II kennt diese Erwartung (V. 168 ff.). Nach Sanhedrin XI 3 leugnete R. Akiba, dass die zehn Stämme Anteil an der zukünftigen Welt hätten, R. Eliezer ben Hyrkanos behauptete es. (vgl. Bacher I 142 f., der nach den Parallelüberlieferungen die strengere Anschauung dem R. Eliezer, die mildere dem R. Josua ben Chananja zuschreibt). Damals scheint die Sage also erst allmählich Aufnahme gefunden zu haben. Später ist sie weit verbreitet (Bousset, Antichrist 64 f. 143. Schürer II 538 40. III 59-10). Origenes ep. ad Afrikanum § 14, Commodian Carmen Apologeticum, 936—939. In dem Reiseroman des Daniten Eldad und in verwandten Schriften ist das bizarre Sagenmaterial aufgehäuft. (Beste Ausgabe Müller, Eldad ha-Dani. Denkschr. d. Wiener Akademie 1892. Bd. 41.) Ein christliches Pendant ist die narratio Zosimi (Gerasimi) ed. M. James T. St. II 8. 1893. 86—108. vgl. Revue sémitique. 1899. 136 ff. An Stelle der zehn

Stämme stehen in dieser Erzählung die Rechabiter. Es fragt sich noch, welche Ueberlieferung die ursprüngliche ist. Auch mit der Erzählung des Alexanderromans von Alexanders Reisen zu den Gymnosophisten berührt sich dieser Sagenkreis. Besonders phantastisches weiss dann die spätere Sage von dem die 10 Stämme schützend umgebenden Sabbatsfluss zu berichten. Bereits Plinius Hist. Nat. XXXI 2 24 erzählt von einem Fluss in Judaea, der am Sabbat nicht fliesse. Josephus B. VII 97 f. kennt umgekehrt einen Fluss in Syrien, der nur am Sabbat fliesst. Nicht viel später berichtet R. Akiba vom Sambation, dass er alle Tage der Woche Steine mit sich ziehe (also stark ströme) und am Sabbat ruhe. Bereschith R. c. 11. übers. v. Wünsche S. 48. Daraus hat dann die spätere Sage einen aus Sand und Steingeröll bestehenden Fluss gemacht. Eisenmenger, entdecktes Judent. II 533 f. Bousset, Antichrist 64 f. Ursprünglich war der Fluss Sambation der die Erde im Osten umfliessende Ocean — das Land der 10 Stämme, die Insel der Seligen. Auch auf diesem Gebiet der eschatologischen Phantasie drängen sich mannigfache religionsgeschichtliche Parallelen auf. Vgl. Boeklen, d. Verwandtschaft d. jüdisch-christlichen m. d. persischen Eschatologie 1902. 136—144.

Der Neubau Jerusalems und des Tempels. Vor allem erwartete man dann in dem neuen Reich den prächtigen Aufbau (später Wiederbau) Jerusalems und des Tempels. Weissagungen wie Ez. 40—44. 47. Jes. 54 11 ff. 60 10 ff. Hagg. 2 7-9. Sacharja 2 5-9 wirkten hier nach. Der Siracide (36 18 f.) giebt diese Hoffnung weiter. Besonders kam dabei in Betracht, dass man — wenigstens vor dem Tempelbau des Herodes — das Bewusstsein hatte, dass dieser Bau im Vergleich mit dem vorherigen ärmlich und klein sei und sich auch an Heiligkeit nicht mit ihm messen könne (s. o. S. 101). Tobit weissagt den glänzenden Neubau Jerusalems 13 15-18, und mit dem Zugeständnis, dass das jetzige Haus Gottes nicht genüge, verbindet er die Weissagung von einem herrlichen Neubau 14 5. Nach I. Hen. 90 28 wird das alte Haus (der Tempel oder Jerusalem?) und seine Säulen abgebrochen und bei Seite geschafft, und Gott bringt ein neues Haus (90 28 f. vgl. 91 13. Jub. 1 17. 27. 29. Sib. III 657 (lies ναός statt λαός). 776 (ναός statt υἱός)). Nach den Bilderreden wird der Messias das Haus seiner Versammlung erscheinen lassen (53 6). Der Gesalbte des 17. Ps. Sal. erneuert Jerusalem (17 30).

Nach der Zerstörung Jerusalems wird die Hoffnung auf den Wiederaufbau Jerusalems natürlich noch mächtiger und inniger.

II. Bar. 6 9. 32 4, die Benediktion des R. Akiba für den Pesachabend Midr. Pesachim 10 6 (Bacher I 290), Schmone Esre bab. Rec. Bitte 14 u. 17 (anders jerus. Rec. 14. 16), ferner die phantastischen Vorstellungen Sib. V 250 ff. (eine Mauer soll das Volk umschliessen, die von Jerusalem nach Joppe und bis an den Himmel reicht) V 420 ff. (die Stadt glänzender

als Sonne und Mond, darin ein prachtvoller Tempel mit einem Turm, der zum Himmel reicht); Eliasapokalypse ed. Buttenwieser S. 67; R. Eleazar v. Modein Pesikta 143a (Bacher I 202); R. Josua ben Levi (3. Jh.) Pesachim 50a (Wünsche I 218). Vgl. Baba Bathra 75a (Wünsche II 2, 179).

In späterer Zeit, allgemein wohl erst nach der Zerstörung Jerusalems, tritt an Stelle der Hoffnung eines neuen Jerusalems diejenige auf das Kommen des himmlischen Jerusalems. Ueber diese wird im folgenden Abschnitt gehandelt werden.

Mit dem neuen Jerusalem und dem neuen Tempel sollen nun auch die seit dem Exil verloren gegangenen Tempelgeräte wiederkommen. Jeremias (und Baruch), nach anderm Bericht Engel Gottes haben einst vor der ersten Zerstörung des Tempels an einem unzugänglichen Ort die Tempelgeräte verborgen, damit sie dort bis zu den letzten Zeiten bewahrt blieben. II. Makk. 2 4-8. II. Bar. 6 5-10 anders 80 2 (nach Horajoth 12a, Wünsche II 3, 426 soll bereits Josia die Geräte verborgen haben. vgl. Sota 48 b. Wünsche II, 1, 346). Damit verband sich natürlich die Hoffnung, dass diese dereinst wieder erscheinen sollten. Die eschatologische Wendung dieser Sage lässt sich in der eng verwandten samaritanischen Eschatologie bereits in dieser Zeit nachweisen. Jos. A. XVIII 85—87. Auch sonst lässt sich aus der samaritanischen Eschatologie dieser Zug belegen. Nach der Apokalypse der samaritanischen Liturgie zum Versöhnungstag sollen zur Zeit des Ta'eb die heiligen Geräte wieder erscheinen. Sie wurden erst beim Anbeginn der „Panutha" im Berge Garizim verborgen (Abulfath Annales, ed. Vilmar. Gothae 1865. p. XLV).

Nach alttestamentlichen Vorbildern (z. B. Jes. 11 6 ff. 65 17 ff.) u. a. werden in der jüdischen Apokalyptik die Zustände im messianischen Reich weiter ausgemalt. „Alsdann wird sich Wonne offenbaren und Ruhe wird erscheinen, . . . Gesundheit wird herabsteigen im Tau, und Krankheit wird sich entfernen. Und Sorge und Trübsal und Seufzer werden unter den Menschen vergehen, und Freude wird auf der ganzen Erde herrschen". II. Bar. 73 2 f. Von reichlichem Tau jeden Abend befeuchtet wird das Land von ungemeiner Fruchtbarkeit sein. Namentlich wissen die Apokalypsen fabelhaftes von der Fruchtbarkeit des Weinstockes in der zukünftigen Zeit zu rühmen. I. Henoch 10 18 ff. II. Bar. 29 5-7 (vgl. das angebliche von den Presbytern (Papias) überlieferte Herrenwort: Irenaeus Fragm. ed. Harvey II 448 ff. cf. Euseb. H. E. III 39 11-12 [1]). Mit grossem Kinderreichtum werden die Gläubigen im messianischen Reich gesegnet sein, „sie sollen leben „bis sie tausend Kinder zeugen" I. Hen. 10 17 cf. 5 9. 25 6. II. Bar. 73 3. „Ihre Tage sollen nahe an 1000 Jahre kommen".

1) Targum Ps. Jonathan zu Dt. 32 14. Von der wunderbaren Fruchtbarkeit im messianischen Zeitalter soll R. Gamaliel II gepredigt haben. Schabbath 30b. Wünsche I 126. vgl. noch Kethuboth 111b. Wünsche II, 1, 76.

Jub. 23 27 f. (vgl. Jes. 65 20. 23). Die Frauen sollen ohne Schmerzen gebären. II. Bar. 73 7 [1]). Der Messias wird ihnen Freude und alle Lust, Schirm und Schutz verleihen. IV. Es. 7 28. 9 7 f. 12 34. 13 49. II. Bar. 40 2. 73 1 f. Grosser Reichtum soll herrschen. Sib. III 783. Die wilden Tiere sollen aus ihren Schlupfwinkeln kommen und sich in zahme verwandeln. II. Bar. 73 6 f. (vgl. Vergil Ecloge IV, 18 ff.) Auch das Manna wird wieder wie in alten Tagen vom Himmel fallen. II. Bar. 29 8.

Es ist klar, in der breiten Masse der spätjüdischen Zukunftsbilder herrscht eine national beschränkte, durchaus diesseitige materialistische Stimmung. Weissagungen wie Sacharja 14, Henoch 5. 10. 90. (58). Jubil. 23. II. Bar. 27—29. 39—40. 72. 73. Apok. 20 1-6 halten sich durchaus auf dieser Linie.

Hier und da nur werden tiefere Töne religiöser und ethischer Art angeschlagen. Hier und da nur wird hervorgehoben, dass Gott in der messianischen Zeit seinem Volk wieder nahe sein wird, dass er unter seinem Volke wohnen werde wie ein Vater unter Söhnen [2]). Die Jubiläen betonen diese Hoffnung: „Und Gott wird dem Auge eines jeden erscheinen, und ein jeder wird erkennen, dass ich der Gott Israels bin und der Vater aller Kinder Jakobs". Jub. 1 28 (vgl. 1 17. 1 24 f. 1 26). Besonders häufig tritt dieser Gedanke in den Testamenten, deren Hoffnungsgedanken jedoch wesentlich der zweiten, im folgenden Abschnitt zu behandelnden Gruppe eschatologischer Zeugnisse angehören, hervor. Sim. 6 f. Levi 2. 4. 18. Sebul. 9 (Dan. 5). Naphth. 8. Iss. 7. Ass. 7 (vgl. βίος Ἀδάμ c. 13. Apok. Joh. 21 3-5 [3]). Ps. Sal. 17 betont die Frömmigkeit und Gottesfurcht des Messias und weissagt, dass alle Frommen Söhne Gottes sein werden (V. 27). vgl. Jub. 1 24 f. Sib. V 426 wird die Weissagung, dass in Zukunft alle Gerechten die ewige Herrlichkeit Gottes schauen sollen, in naiver Weise damit in Verbindung gesetzt, dass dann der Turm des Tempels bis in den Himmel reichen soll. Sonst ist wohl oft vom Kommen Gottes zum Gericht die Rede, aber wenig von seinem Wohnen unter seinem Volk. Das „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott

1) Den beiden letzten Zügen liegt wohl bereits die Idee einer Erneuerung paradiesischen Urzustandes zu Grunde, wie denn auch I. Hen. 25 5 das lange Leben der Frommen mit dem Essen vom Lebensbaum in Verbindung gebracht wird. Vgl. über die Vorstellungen vom Lebensbaum, Lebenswasser, Lebensöl, u. Abschnitt III 4.

2) Vgl. Ez. 37 27. Jes. 65 19 u. ö.

3) I. Hen. 105 2 ist spätere Interpolation.

schauen", steht den Apokalyptikern nicht im Vordergrund ihrer Betrachtung[1]).

Auch ethische Gedanken werden selten angeschlagen. Eine rühmliche Ausnahme macht hier der 17. Salomonische Psalm. Hier wird vor allem betont, dass der Messias ein heiliges Volk zusammenbringen wird. Jerusalem wird rein und heilig sein, kein Unrecht soll in jenen Tagen geschehen. „Denn alle sind heilig und ihr König der Gesalbte des Herrn". Vgl. Test. Levi 18. I. Hen. 90 32. 35 (aller Augen waren geöffnet, dass sie das Gute sahen), II. Baruch 73 4 (Processe, Anklagen, Streitigkeiten, Rachethaten, Blutschuld, Begierde, Neid, Hass sollen ausgerottet werden). Es ist natürlich für jeden Apokalyptiker selbstverständlich, dass die messianische Zeit eine Zeit der Reinheit, Sündlosigkeit und Gerechtigkeit sein werde, aber der Gedanke an die Herrschaft Israels, an Glück und Glanz und Ehre, die Unterwerfung der Heiden, den himmlischen Glanz des neuen Jerusalems ist ihnen viel wichtiger. Es darf demgegenüber nicht darauf hingewiesen werden, dass der Gedanke der Ausrottuug der Gottlosen und Uebelthäter aus Israel ein doch häufig in den Apokalypsen angeschlagener Gedanke sei (Da. 12. Paränesen des Henoch. Ps. Sal. 17, Jubil. 23 u. s. f.). An diesem Punkt spricht die Parteileidenschaft der Frommen mit; die Gottlosen sind die gewaltthätigen Aristokraten, die Sadducäer, die Sünder, Zöllner und Samaritaner, der gemeine Haufe. Bei den Frommen selbst herrscht die Ueberzeugung, dass sie bereit sind für das kommende Reich. Von einer gewissenaufrüttelnden, zu ernster Selbstprüfung treibenden, läuternden und reinigenden Kraft der eschatologischen Gedanken, von Sehnsucht nach sittlicher Erneuerung, von einem Hungern und Dürsten dieser Frommen nach Gerechtigkeit finden wir gerade in dem Umkreis der speciell messianischen Litteratur herzlich wenig.

1) Merkwürdig ist es auch, dass die Verheissung Joels von der Ausgiessung des Geistes auf alles Fleisch in den letzten Tagen so wenig nachwirkt. Der Messias wird hier und da allerdings als Träger des Geistes geschildert. Aber die Aussage, dass er den Frommen diesen Geist mitteilen wird, fehlt selbst Ps. Sal. 17. Vorhanden ist sie Test. Levi 18. Juda 24. Nach Sib. III 781 f. wird das neue Zeitalter das der Propheten sein: „Das Schwert werden wegnehmen die Propheten des grossen Gottes. Denn sie selbst sind Richter der Sterblichen und gerechte Könige" (vgl. Sir. 36 21).

Kapitel IV. Die Apokalyptik.

Innerhalb des eben umschriebenen Umkreises von Hoffnungsgedanken, die auch in den späteren Jahrhunderten des Judentums kräftig weiterleben und die eigentliche Frömmigkeit der Masse durchaus beherrschen, werden nun neue Gedanken von mehr transcendenter Art lebendig. Neben das vorwiegend den jüdischen Zukunftsglauben bestimmende nationale Interesse tritt allmählich ein mehr universal und kosmisch bestimmtes; die rein diesseitigen, irdischen Zukunftsgedanken erhalten ein supranaturales Gepräge; im Zusammenhang damit regen sich ethische und religiöse Interessen lebendiger; neben die ausschliesslich die alte Hoffnung beherrschenden Gedanken an das Volk tritt die Frage nach dem Endgeschick der Einzelnen.

Diese neuen Gedanken verweben und verschlingen sich mit dem alten Gedankenkreis zu wunderlichen und widersprechenden Gebilden und Konglomeraten. Oft herrschen in diesen Kompromissen die alten Gedanken noch derart vor, dass man meinen könnte, es sei alles in der jüdischen Apokalyptik beim alten geblieben, dann wieder geben sie dem ganzen der Hoffnung den bestimmten Charakter, und nur Rudimente der alten nationalen Hoffnung bleiben stehen, und schliesslich am Schluss unsrer Periode treten die beiden Hoffnungskreise reinlich auseinander.

1. Dieser und jener Aeon. Konnten wir die nationalen Hoffnungen des Judentums in den einen Begriff „Malkut" zusammenfassen, so handelt es sich bei den neu auftauchenden Gedanken um den Begriff der zukünftigen Welt, genauer der zukünftigen „Weltzeit" (עוֹלָם הַבָּא, αἰὼν μέλλων) im Gegensatz zu dieser Welt (Weltzeit עוֹלָם הַזֶּה, αἰὼν οὗτος). Dabei haben wir uns zu vergegenwärtigen, dass die Sache, um die es sich hier handelt, das Eindringen eines eigentümlich kosmologischen Interesses in den jüdischen Messianismus, älter ist als die bestimmt geprägte Formel. Die alte Prophetie hatte bei ihren Weissagungen nur das einfache Schema von Gegenwart und Zukunft (vgl. die Formel בְּאַחֲרִית הַיָּמִים.) Einer trüben Gegenwart tritt eine helle lichtvolle Zukunft entgegen. Bei diesen einfachen mehr zufälligen Gegensätzen bleibt nun die jüdische Apokalyptik nicht stehen. Sie fragt nach dem letzten Warum. Sie beginnt — ob sie von griechischer Philosophie oder orientalischer my-

stischer Spekulation angeregt wurde, bleibe hier noch unerörtert — den Weltverlauf als eine innere Einheit und eine geregelte Notwendigkeit aufzufassen; sie entwickelt oder eignet sich eine Geschichtsbetrachtung — man könnte von einer geschichtlichen Theodicee sprechen — an, in der Gegenwart und Zukunft ihre notwendige Stellung einnehmen. Die Vergangenheit mit ihrer Not, dem Elend für Israel, der Herrschaft der Völker wird als eine innere Einheit, als ein gesetzlich notwendiger Verlauf begriffen, und der gesammten Vergangenheit tritt nun die Zukunft, welche die Herrschaftsstellung Israels begründen soll, als eine neue Periode, eine neue Weltzeit gegenüber. Diese Spekulation hat nun auch für die religiöse Seite der Zukunftshoffnung einen grossen Wert. Bei dieser Entgegensetzung wird die Zukunft, in welche die messianische Hoffnung Israel verweist, gleichsam auf ein höheres Piedestal gehoben. Sie liegt nicht mehr auf derselben Fläche wie der Vergangenheit, das Kommen der Zukunft bedeutet das Kommen einer neuen Weltordnung. Von hier aus konnte und musste sich allmählich der supranaturale Charakter der jüdischen Apokalyptik ausbilden.

Der erste, der für uns diese neue Anschauung in deutlich erkennbarer Ausbildung vorträgt, ist Daniel. Bei ihm scheidet sich der Weltverlauf, wenigstens von einer bestimmten Zeit an, in zwei grosse Perioden. Die erste ist die Periode der Weltreiche, die unter dem Bilde von Tieren symbolisiert werden. Ihr soll in der Zukunft das über alle Völker sich erstreckende Reich der Heiligen, die Herrschaft des Menschen gegenübertreten. Beide Perioden stehen sich schroff gegenüber. Keine Brücke führt von jener zu dieser hinüber. Vielmehr steigert sich die Bosheit und Macht der feindlichen Weltmächte in der ersten Periode fortwährend, bis dann plötzlich und abrupt der Zusammenbruch und das Gericht erfolgt, und die neue Zeit beginnt. Für den Verfasser der Tiervision des I. Henoch beginnt die Periode der Sünde und des Uebels schon früher, hauptsächlich mit dem Fall der Engel (Gen. 6_1) in der Urzeit. Er prägt den Gedanken einer bestimmten Dauer des Weltverlaufs bereits genauer aus, er spricht — wahrscheinlich hier griechischer (platonischer) Anregung folgend — von einer Vollendung des „grossen Weltlaufs" (Aeons) und bestimmt seine Dauer auf 10 000 Jahre (16_1. 18_{16}. 21_6) Jub. 1_{29} wird der ganze Verlauf dieser Welt mit den Worten umschrieben: „Vom Tage der Schöpfung an bis wann Himmel und Erde und alle Kreatur erneuert werden — bis wann das Heiligtum

Gottes in Jerusalem auf dem Berge Zion geschaffen wird [1])". Für die Assumptio Moses hat der Weltlauf bereits eine bestimmte berechenbare Dauer [2]). 1 18. 12 4 [3]). In dem slavischen Henochbuch [4]) ist diese spekulativ-kosmologische Auffassung grundlegend geworden. Hier findet sich nun auch bereits ein zusammenfassender terminus. Die kommende Zeit wird als der „grosse Aeon" bezeichnet 58 5 (Rec. B.) 61 2. 65 8. 65 10 (Hndschrn.). Der grosse Aeon ist im Gegensatz zu diesem zeitlichen Aeon zeitlos: „Alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre und fortan wird weder Monat noch Tag sein, noch Stunden . . . Es beginnt der eine Aeon" (65 7-8 vgl. 66 6 f. „Der endlose Aeon"). Dieser Aeon heisst demgegenüber der Aeon der Schmerzen. 66 6 [5]).

Somit können wir sagen, dass der Begriff und terminus „dieser und jener Aeon" im neutestamentlichen Zeitalter bereits vorhanden war [6]). Wenn die Ueberlieferung (Pirke Aboth II 8) richtig ist, so kannte ihn bereits Hillel „Wer sich Gesetzesworte erworben hat, hat sich das Leben der künftigen Welt erworben". Dass auch Jesus den terminus kannte, wird sich kaum bestreiten lassen [7]) (Mk. 10 30 =

---

1) Der Text ist verderbt, Charles hat ihn in der oben angegebenen Weise wiederhergestellt.

2) Wahrscheinlich von 5000 Jahren, vgl. 1 1 und 10 12.

3) Mit diesen Anschauungen hängen die Formeln קֵץ הַיָּמִים συντέλεια τοῦ αἰῶνος, τῶν ἡμερῶν, καιρὸς τῆς συντελείας; exitus saeculi, consummatio dierum zusammen, vgl. Da. 12 13', LXX εἰς συντέλειαν ἡμερῶν. 7 26. 12 4 LXX. Ass. Mos. 1 18. 12 4. II. Bar. 27 15 (29 8. 30 3 Vollendung der Zeiten.)

4) Doch vergleiche auch I. Hen. 71 15 „Er ruft Dir Frieden zu im Namen der zukünftigen Welt". Es ist allerdings die Frage, ob I. Hen. 70f. ursprünglich zu den Bilderreden gehörte.

5) Selbst im Tobitbuch 14 5 finden wir bereits die Formel: ἕως πληρωθῶσιν καιροὶ τοῦ αἰῶνος (BA), ἕως τοῦ χρόνου οὗ ἂν πληρωθῇ ὁ χρόνος τῶν καιρῶν (ℵ). Das wesentliche des Textes ist durch die Uebereinstimmung von BℵA gesichert. Also kannte bereits der Verfasser des Tobitbuches die Idee einer bestimmten Weltdauer. Für die ihrer Zeit nach schwer bestimmbare Wochenvision des ersten Henoch (93. 91 12-17) hat der Weltverlauf ebenfalls eine bestimmte, in einzelne Wochen abteilbare Dauer.

6) Danach wäre Dalmans Beurteilung der Sachlage 121—123. ein wenig zu korrigieren. — Ueberhaupt muss betont werden, dass Dalmans Untersuchung nur die Frage nach der Entstehung der bestimmten einschlägigen termini beantwortet, ohne auf die Entwickelung der Vorstellung selbst zu achten.

7) vgl. Dalman 120. Die Formel des Matthaeus συντέλεια τοῦ αἰῶνος 13 39. 49. 24 3. 28 20 ist wohl kaum an irgend einer Stelle Jesus zuzuschreiben.

Lk. 18 30 (Mk. 4 19 = Mt. 13 22) Lk. 16 8). Jedenfalls ist er den Evangelisten geläufig. Wenn Paulus so häufig von diesem Aeon (Rö. 12 2. I. Ko. 1 20 2 6. 8. 3 18. II. Kor. 4 4), dem gegenwärtigen (ἐνεστώς) Aeon Gal. 1 4, dieser Zeit Rö. 8 18 (vgl. ὁ νῦν αἰών I Tim. 6 17. II. Tim. 4 10. Tit. 2 12), dieser Welt I. Ko. (1 27 f.) 3 19. 5 10. 7 31 (Eph. 2 2) spricht, so kannte er natürlich den terminologischen Gegensatz dieses und jenes, des jetzigen und künftigen Aeons, und es ist reiner Zufall, wenn sich dieser Gegensatz erst Eph. 1 21 (2 7) findet [1]). Seine gesammte Weltanschauung baut endlich der Verfasser des IV. Esra auf dem Gegensatz der gegenwärtigen und zukünftigen Welt [2]) auf. „Der Höchste hat nicht einen Aeon geschaffen, sondern zwei". IV Es. 7. 50 (8 1). Mit diesem Fundamentalsatz löst der Apokalyptiker alle herzbedrückenden Zweifel und Aengste der Gegenwart. Seit Adam und durch Adams Fall sind die Wege dieses Aeons schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm und voll von Gefahren und Nöten 7 12 (vgl. 4 27). Aber dieser Aeon ist vergänglich (4 11), er eilt mit Macht zu Ende. 4 26. Ein ganz bestimmtes Ende ist ihm gesetzt: Gott hat ihn auf der Wage gewogen und seine Stunden mit dem Masse gemessen. 4 37. 5 50f. 6 20. Dann soll der nur für wenige (die Frommen 8 1) geschaffene Aeon, der jetzt schläft, erwachen, und die Vergänglichkeit selber vergehen. 7 31. „Die Wege des grossen Aeon aber sind breit und sicher und tragen die Früchte des ewigen Lebens" 7 13. — Identisch ist die Anschauung im Baruchbuch, II. Bar. 44 9: „Denn es vergeht alles was verweslich ist, und es geht dahin alles was stirbt und es schwindet aus dem Gedächtnis die ganze jetzige Zeit". 44 12: „Und es kommt die Periode, die ewig bleibt, die neue Welt, die Welt, die unsichtbar ist, der Aeon, der verborgen ist". 51 8 vgl. II. Kor. 4 18 [3]).

Mt. 12 32. Lk. 20 34 f. sind die betreffenden Formeln durch die Seitenreferenten nicht bezeugt.

1) vgl. noch I. Ko. 10 11 τὰ τέλη τῶν αἰώνων; Hebr. 9 26 συντέλεια τῶν αἰώνων.

2) hoc futurum saeculum (tempus) 4 2. 27. 6 9. 7 12. 47. 112f. 8 1f. 52. Beachte auch den Ausdruck saeculum majus (s. o. II. Henoch!) 7 13 und immortale tempus. 7 113.

3) II. Bar. 14 13. 15 7. 30 3. 40 3. 42 7. 44 15. 48 50. 51 3; vgl. noch 44 11 „es giebt eine Zeit, (Aeon) die nicht vergeht". Ende des Aeons 54 21. 69 4. 83 7f; Ende (Vollendung) der Zeiten, Aeonen 27 15. 29 8. 30 3. 59 8; der beiden Welten 83 8. — Neben IV. Esra und II. Bar. wären auch noch einige rabbinische Zeugnisse zu nennen: Jochanan ben Zakkai (um 70), Bereschith R. c. 44; Eleazar ben Modein (um 100), Pirke Aboth III 17;

Es sind neue Klänge, die hier angeschlagen werden und weitertönen. Mitten in einer vorwiegend diesseitig bestimmten Frömmigkeit werden fremdartige Gedanken lebendig, Gedanken von einer unsichtbaren, unvergänglichen, ewigen, leid- und todlosen Zeit, dem grossen kommenden Aeon. Deutlicher und deutlicher erwächst vor unsern Augen der grosse für die christliche Frömmigkeit so fundamental gewordne Gegensatz von Diesseits und Jenseits heran. Während eine vergangene Epoche sich mit dem Problem abgemüht hatte, wie sich das Leid und Unglück der Frommen mit Gottes Gerechtigkeit vertrage, sagte man jetzt kühnlich, dass diese ganze Welt von Grund aus schlecht und verdorben sei. Man begriff das Leid als eine eherne Notwendigkeit, welche der Lauf dieser Welt mit sich bringt, und erwartete von einer kommenden Welt die Lösung aller Rätsel [1]).

Diese neue Grundstimmung erscheint nun aber in der Apokalyptik des Spätjudentums belastet und überwuchert von theologisch apokalyptischen Spekulationen. Aus der Annahme, dass dem Diesseits ein bestimmtes Ende gesetzt sei, entwickelt sich die apokalyptische Kunst der Berechnung dieses Endes. Daniel beginnt mit dem bekannten Versuch der Umdeutung der 70 Jahre des Jeremias in Jahrwochen (Da. 9). Henoch bestimmt die Dauer des grossen Weltlaufs auf 10 000 Jahre, der Verfasser der Assumptio Mosis auf 5 000 Jahre. Die religionsgeschichtlich interessanteste Berechnung der Länge dieses Aeons ist die Annahme einer Weltdauer von 6 000 Jahren, der man dann gerne ein siebentes Jahrtausend (das tausendjährige Reich des Messias) hinzufügte, um so die Weltwoche — 1000 Jahre sind vor Dir wie ein Tag — vollzumachen. Diese Annahme einer Weltdauer von 7000 Jahren scheint bereits den dunklen Andeutungen 2. Hen. 33 1 zu Grunde zu liegen. Die ursprüngliche Annahme der Dauer

---

Nechonja ben Hakkana und Eleazar ben Zadok (ebenfalls in den letzten Decennien des ersten Jahrh.) s. Dalman 122, Bacher I 52. 59. Aber es ist überflüssig, weitere Zeugnisse beizubringen. Denn dass die Begriffe עוֹלָם הַבָּא, הַזֶּה am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts der rabbinischen Schultheologie geläufig waren, dürfte zugestanden werden. — vgl. noch Apok. Abr. 31 „Dieser Aeon".

1) Es ist ganz verkehrt, zu behaupten, diese Jenseitsstimmung zeige sich nur in so späten Apokalypsen wie IV. Esr. und II. Bar. Derartige, eine Weltanschauung in sich enthaltende Vorstellungen fallen nicht vom Himmel und werden nicht mit einem Schlage. Die obige Darstellung wird gezeigt haben, dass eine lange, mit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert anhebende Entwickelung hier vorliegt.

von 6000 Jahren liegt einer alten rabbinischen Berechnung zu Grunde, derzufolge 2000 Jahre vor der Schöpfung bis zum Gesetz, 2000 unter das Gesetz und 2000 auf das messianische Reich fallen[1]).

Zur sicheren Orientierung teilte man diesen Weltverlauf dann wieder in einzelne Epochen (αἰῶνες, καιροί) ein. Daniel griff die in seiner Zeit und Umgebung gewiss schon bekannte Einteilung des Weltverlaufs in das goldne, silberne, eherne und eiserne Weltalter auf. Es ist schon oben ausgeführt, wie man diese Danielische Weissagung, die über das griechische Reich nicht hinausführte, später umdeutete[2]). Auch die Tiervision des I. Henoch teilt die Periode der 70 Hirten wieder in 4 Epochen ein. Die Wochenvision teilt den Verlauf der Welt in zehn Wochen, von denen die drei letzten in die Zeit des Endes fallen (vgl. die 70 Geschlechter I. Hen. 10 12). Die Assumptio Mosis verlegt den Tod des Moses, wie es scheint, genau in die Hälfte des Weltverlaufs. IV. Esra 10 45 lässt den Tempel 3000 Jahre nach Schöpfung der Welt gebaut sein. IV. Es. 14 11 kennt zwölf Perioden des Weltverlaufs (vgl. die Wolkenvision des II. Baruch).

Dabei war die feste Voraussetzung, dass Gott diesem Aeon auf Tag und Stunde sein Ziel gesetzt habe. IV. Esra 4 36 f. 11 44. Er allein kennt daher das Ende der Perioden. II. Bar. 54 1. 81 4. 83 1. Aber seinen Frommen offenbart er die geheimnisvolle Weisheit vom Ende. Da. 9, IV. Es. 14 5 u. ö. Besonders nahm man an, dass

1) Diese Tradition soll in der Schule des Elia (?) gelehrt sein. vgl. Sanhedrin 97a (Wünsche II 3, 193), Aboda Sara 9a (Wünsche I 324 f). Da nach rabbinischer Annahme die Tempelzerstörung in das Jahr 3828 fällt, vgl. Seder Olam rabba, Aboda Sara 9a, ist diese eschatologische Annahme allerdings wahrscheinlich spätestens im Laufe des zweiten Jahrhunderts entstanden. — Die Zeitrechnung, Zerstörung des Tempels = 3828 liegt wahrscheinlich auch den Andeutungen IV. Es. 14 11 bereits zu Grunde. Danach sollen $9^1/_2$ Teile der Welt von zwölfen bereits verstrichen sein. Wenn man die hier angenommenen Perioden nach 7 28 mit 400 Jahren berechnet, so trifft das zu. — Schocher Tob zu Ps. 90 wird die Ansicht, dass das messianische Reich 2000 Jahre dauern soll, dem Josua ben Chananja, die Berechnung auf 1000 Jahre dem R. Eliezer zugeschrieben. Bacher I 146; Uebers. von Wünsche II 65.

2) Die vier Epochen des Aeons soll Gott nach Targum Jerusch. zu Gen. 15 18 bereits dem Abraham mitgeteilt haben. vgl. Apok. Abrahams (c. 28 u. ö.). Jochanan ben Zakkai, der betont, dass Gott dem Abraham diesen Aeon, aber nicht den zukünftigen offenbart habe (Bereschith R c. 44• Bacher I 36, Uebers. von Wünsche S. 209), setzt diese Tradition bereits voraus. vgl. IV. Es. 3 14, II. Bar. 4 4.

dieser Aeon so lange dauern solle, bis eine bestimmte Zahl von Menschen geboren sei. II. Bar. 23 4 vgl. 21 10. 48 46, oder bis eine bestimmte Zahl von Gerechten, I. Hen. 47 4. IV. Es. 4 35f, resp. von Märtyrern, Apok. Joh. 6 9-11, zur Vollendung gekommen sei [1]). Doch kann Gott der grossen Nöte seiner Frommen wegen die Zeiten des Endes verkürzen. Am Ende eilen die Zeiten rascher. II. Bar. 20 1 Mt. 24 22 (Bousset Antichrist 143 ff.). Als Mittel das Ende herbeizuführen, gilt das Schreien und Rufen der Gerechten. Sir. 36 10 I. Hen. 47 1. 97 3. 5. 99 3. Lk. 18 7. Apok. Joh. 6 9-11 8 3 ff.; vgl. auch die Weissagung des Hystaspes bei Lactanz VII 18 2-3 (Flehgebet der Gerechten zum Zeus um die Bestrafung der Gottlosen).

Erst in späterer Zeit, als ein Termin nach dem andern, den man für das Ende berechnet hatte, verstrichen war, scheint man in den rabbinischen Kreisen diese Rechnung aufgegeben zu haben. Man betonte dann vielfach, dass das Ende von der Bussfertigkeit des Volkes abhänge, ja dass das Ende schon gekommen wäre, wenn das Volk nur Busse gethan hätte. ‚Alle Termine sind abgelaufen, nun hängt die Sache nur noch an der Busse". Sanh. 97b, Wünsche II 3, 194. Aus diesem Zusammenhang heraus ist Apg. 3 19f zu verstehen, und bereits von R. Eliezer ben Hyrkanos und R. Josua ben Chananja (um 100) ist ein Disput überliefert, in dem der erstere die Anschauung vertritt, dass die Erlösung von Israels Busse abhänge, während der letztere der Ansicht bleibt, dass das Ende abgesehen von der Besserung Israels zu der von Gott vorherbestimmten Zeit komme. Sanhedr. 97b, Wünsche II 3, 196 (vgl. eine ganze Reihe späterer Stellen bei Weber 348 f.). Vielleicht ist diese Auffassung bereits Ass. Mos. 1 18 (bis zu dem Tage der Busse, bei der letzten Heimsuchung, mit der sie der Herr heimsucht, wenn sich das Ende der Tage vollendet) angedeutet. vgl. auch die Vorstellungen von der Sendung des Elias und ihrem Zweck (s. o. S. 219 f.).

Das messianische Zeitalter war von der prophetischen Weissagung und der israelitischen Volkshoffnung zu jeder Zeit wie sich das von selbst versteht, in mehr oder minder unmittelbarer Zeitnähe erwartet. Nun überträgt sich diese Stimmung auch auf die neue Gestaltung apokalyptischer Hoffnungen. Man erwartete nun auch den grossen Umschwung der Aeonen, das Ende dieses Zeitalters und den Beginn des neuen in unmittelbarer Nähe. Das beweisen uns alle Zeugnisse. Freilich ist zugegeben, dass dieser Glaube an ein unmittelbar bevorstehendes Weltende und Weltgericht seine eigentliche

1) vgl. Ps. Clement. Recogn. VIII 50; R. Josse nach Aboda Sara 5a (Wünsche II 3, 317): „Der Sohn Davids kommt nicht eher, als bis alle Seelen im Guf (der Vorratskammer der Seelen) inkorporiert sind". vgl. den Ausspruch R. Assis, Jebamoth 63b (Wünsche II 1, 25).

Kraft und Wucht im Judentum noch nicht entfaltet. Für die Durchschnittsfrömmigkeit beherrschten doch die nationalen, irdischen Hoffnungen das Feld. Der Abstand der Zeiten wurde nicht als so stark empfunden, man blieb mit seinen Hoffnungen doch thatsächlich auf dieser Erde und in der Sphäre dieses Aeons. Und wenn man an jenen Aeon dachte, so verlegte man zwischen diesen und jenen Aeon das messianische Zwischenreich und blieb mit seinen Gedanken an diesem haften (s. u.). Erst in der Predigt Jesu und vor allem auch in der des Paulus entfaltete der Glaube an die unmittelbar bevorstehende Wende der Zeiten und das Gericht seine ganze Energie und verlieh der Frömmigkeit eine unbeschreibliche Schwungkraft.

Im Judentum aber tritt gerade in der Zeit, in der sich die transcendenten Hoffnungsgedanken mehr und mehr von den nationalen und irdischen lösen, zugleich auch eine Erschlaffung der eschatologischen Stimmung überhaupt ein. Nach der gewaltigen eschatologischen Erregung in der Zeit des letzten Vernichtungskampfes, die dann in der Barkochba-Zeit noch einmal aufflammte, trat eine starke Ernüchterung ein. Man beginnt mit der Möglichkeit zu rechnen, dass Israel sich darauf gefasst machen muss, noch eine geraume Zeit in dieser argen und verkehrten Welt weiterzuleben. Damit tritt auch der Gedanke des grossen Endes aus der unmittelbaren Gegenwärtigkeit heraus. Schon im vierten Esrabuch bekommt der Seher auf die Frage, ob er das Ende erleben werde, keine bestimmte Antwort. Wenn nach IV. Esra 14 11f $9^1/_2$ Weltzeiten vom Weltenlauf bereits verflossen sind und zweieinhalb noch übrig sind, so ist jenes Ende ziemlich weit hinausgerückt. Wenn am Anfang des zweiten Jahrhunderts die Meinung auftauchte, dass das Ende im Jahre 4000 komme, so ist, da man schon damals wahrscheinlich die Tempelzerstörung in das Weltenjahr 3820 setzte, das Ende um reichlich hundert Jahr hinausgeschoben. In Mischna und Talmud tritt demgemäss der eschatalogische Gedanke stark zurück. Durch ein merkwürdiges Wort, Pesikta Rabbati 159a, wird diese Stimmung trefflich beleuchtet. „Ihr Frommen der Welt, obgleich ich eigentlich euch Worte des Lobes schuldig bin, weil ihr meines Gesetzes harrt, aber nicht meiner Malkut, schwöre ich es euch doch, dass ich es jedem, der meiner Herrschaft harrt, zum Guten bezeugen werde“ (Dalman 81). Dass in aufgeregten Zeiten der Hoffnungsglaube auch in rabbinischen Kreisen immer wieder emporloderte, ist natürlich selbstverständlich. Zahlreiche spätere jüdische Apokalypsen legen davon Zeugnis ab.

2) Im Zusammenhang mit dem Glauben an die bevorstehende grosse Veränderung der Welten entwickelt sich nun auch das eschatologische Dogma von den messianischen Wehen. Wenn ein Aeon sich dem Ende zuneigt und ein andrer geboren wird, so geht das nicht ohne starke Todeszuckungen und Geburtswehen ab. Die Schil-

derung der sogenannten messianischen Wehen [1]) sind ungemein zahlreich, aber im ganzen sehr stereotyp [2]), so dass sich leicht immer wiederkehrende Gedanken herausheben lassen.

In erster Linie bestehen diese Wehen in Vorzeichen dafür, dass diese Welt altert und ihrem Ende entgegengeht. Die Menschen werden in der Endzeit weniger kräftig sein als ihre Vorfahren. IV. Esra 5 50-55 (vgl. 14 10). Kinder mit weissem (greisenhaftem) Haar werden geboren. Jub. 23 25. Sib. II 154 f. Es werden Missgeburten erfolgen. IV. Es. 5 8. 6 21. Die Frauen werden aufhören, Kinder zu gebären. Sib. II 154 f. (vgl. das Citat aus dem Aegyptenevangelium bei Clemens Al. Strom. III 6 45. 66. 13 92f). Die Erde fängt an zu versagen. Besäete Felder werden leer gefunden. IV. Es. 6 22. Der Himmel ist ehern, der Regen verzieht. Sib. III 539. I. Hen. 80 2. 100 11. Jub. 23 18. II. Bar. 27 6. Apok. Joh. 11 6. Sonne und Mond erscheinen nicht mehr in regelmässigem Wechsel. IV. Es. 5 4. Die Gestirne geraten in Verwirrung. I. Hen. 80 4-7. Apok. Joh. 6 12 ff. u. ö.; die Vögel wandern aus. IV Es. 5 6; die wilden Tiere kommen aus ihrem Revier. 5 8; Wasserquellen hören auf zu rinnen. 6 24; von Bäumen fliesst Blut, und Steine schreien 5 5; Dämonen schweifen auf der Erde umher. II. Bar. 27 9. Am Himmel erscheinen Schreckzeichen von unheilvoller Vorbedeutung. Sib. III 796—806 (vgl. II. Mk. 5 2-3). Josephus B. VI 288 ff. u. ö.

Besonders aber zeigt sich die Verwirrung im Menschengeschlecht. Ein starrer Schrecken lastet auf den Erdbewohnern. IV. Es. 5 1-5. II. Bar. 70 2. Eine unbeschreibliche Verwirrung, ein Krieg aller gegen alle beginnt, Empörung unter den Ländern, Verwirrung unter den Völkern, Anschläge unter den Nationen, Unruhe unter den Fürsten,

---

1) Der terminus חֲבָלֵי הַמָּשִׁיחַ ist für das neutestamentliche Zeitalter bereits durch Mk. 13 8 Mt. 24 8 bezeugt.

2) vgl. namentlich I. Hen. 99 4ff. 100 1ff. (Jub. 23). Mk. 13 u. Par., IV. Es. 4 51—5 13. 6 11-25. 9 1-3. 13 14-24. II. Bar. 25. 27. 29. 48 31-41. 70. Sib. II 154ff. Apok. Joh. 6—9. 16., vgl. Mischna Sota IX 15 (Schürer II 523). Ferner die düsteren Schilderungen der letzten Zeiten, die Derech erez suta c. 10 (nach Sanhedr. 97a dem R. Jehuda zugeschrieben) und Midrasch Abba Gorion (Beth Hamidrasch I 1) = Esther Rabba am Anfang dem Rabban Gamaliel II zugeschrieben werden (Bacher I 95—97); endlich die im Namen verschiedener Rabbinen tradierten Schilderungen der Endzeit: Sanhedr. 96b. 97a, Wünsche II 3, 190f (Megilla 17b, Wünsche I 531). — Hierher gehören dann auch wieder die bereits oben zusammengestellten Weissagungen von Angriffen der Völker gegen Israel. vgl. auch die Erwartung des Antichrist (s. u.).

Gährung unter den Herrschern. IV. Es. 9 3 (vgl. I. Hen. 99 4. 100 2. Sib. III 633—647. II. Bar. 48 32. 70 3. Mk. 13 8 u. Par.). Die nächsten Anverwandten kämpfen mit einander, der Vater mit dem Sohne, Freund mit dem Freund, der Bruder erschlägt den Bruder. I. Hen. 99 5. 100 1 f. Jub. 23 19. IV. Es. 5 9. 6 24. II. Bar. 70 6 (vgl. Mi. 7 5 f). „Die Vernunft verbirgt sich und die Weisheit flieht in ihre Kammer" IV. Es. 5 9 (vgl. 5 1. 2); „Die Weisen schweigen, die Thoren reden". II. Bar. 70 5. „Denn nicht werden viele Weise in jener Zeit gefunden werden, und die Einsichtigen werden vereinzelt sein". II Bar. 48 33 (vgl. 34-36).

3. Es ist nun ausserordentlich beachtenswert, dass die Lehre von den beiden Weltzeiten im Judentum von vornherein mit einer starkdualistischen Gesamtanschauung zusammenhängt, die ebenfalls, wie wir weiter unten sehen werden, im Lauf der Entwickelung deutlicher und deutlicher hervortritt. Es entsteht im Judentum allmählich das Dogma, dass diese Welt schlecht sei und die Frommen in ihr nicht zu ihrem Recht kommen, weil böse Mächte in ihr noch ihr Wesen treiben. Dem entspricht nun in der Apokalyptik der Gedanke, dass der grosse Umschwung der Welten mit dem Gericht zusammenhängt, das Gott an den bösen Gewalten vollstreckt, oder realistischer mit einem Kampf, in welchem Gott jene besiegt. Zunächst wird das grosse Ende in bildlicher, symbolischer Weise unter Anlehnung an uralten Mythus als ein Kampf Gottes mit furchtbaren und übermenschlichen Ungeheuern geschildert. So werden bereits Jes. 27 1 f die drei Weltmächte, die Gott vernichten soll, als Ungetüme dargestellt (vgl. Sir. 36 12). Nach Da. 7 11 f. vollzieht Gott das Weltgericht an den Tieren, namentlich an dem vierten, dem furchtbarsten von allen, das der Apokalyptiker sich wahrscheinlich als Drachen denkt. Antiochus Epiphanes wird ebenfalls als Ungeheuer gezeichnet, das die Sterne vom Himmel herunterreisst. Da. 8 9 f Pompejus bekommt Ps. Sal. 2 25 ff. die Züge des sich gegen Gott empörenden Drachens, ebenso das römische Weltreich. Apok. Joh. 13. 17. Ebenso heisst es in der jüdischen Grundschrift der Testamente (Asser 7), dass Gott das Haupt des Drachens (im Wasser?) zermalmen wird.

Handelt es sich in allen diesen Aussagen um Bilder und um Herübernahme einzelner Züge eines seit langer Zeit unverständlich gewordenen Mythus, so findet sich nun auch die Sache selbst. Jes. 24 21-23 ist in geheimnisvoller, apokalyptisch andeutender Weise die Rede von Strafe und Gefangenschaft, die Gott über das Heer der Höhe am Ende der Tage verhängen wird. Was mit dieser Andeu-

tung gemeint ist, wird im I. Henoch bereits ganz deutlich. Hier ist überall von den Strafen die Rede, die Gott am Ende der Tage auch über die Geisterwelt verhängen wird. Die Geister, die diese Strafe verdient haben, sind in erster Linie die Engel, welche einst am Anfang der Geschichte unter Leitung Asaels und Schemchasais (s. u.) gefallen sind, sich mit den Menschentöchtern vermischt und so alles Elend in die Welt gebracht haben. Sie sind bereits unter den Hügeln der Erde in der Finsternis gebunden und werden dort aufbewahrt, um am grossen Tag des Gerichts gerichtet zu werden (10 6. 12 f. 14 5. 16 1-4. 21 10. 41 9. 54 5 f. 55 4. 64. 68. 88. 90 21-24). Auch von abtrünnigen Sternen, die den Befehl Gottes übertreten haben (Wandelsternen?) und ihrem zukünftigen Gericht ist die Rede. 21 1-6. Die Nachkommen der gefallenen Engel, die auf der Erde weiter als Dämonen ihr Wesen treiben und die Menschen zum Götzendienst verführen, sollen dann ebenfalls gerichtet werden (15 8. 16 1), endlich soll dann auch den Strafengeln, denen Gott seit der Zeit des Exils sein Volk zur Bestrafung anvertraut hat, und die mehr gestraft haben, als ihnen von Gott vorgeschrieben wurde, vergolten werden. 89 59 ff. 90 22. 25. So heisst es I. Hen. 91 15 ganz allgemein: „Danach wird in der zehnten Woche das grosse ewige Gericht stattfinden, bei dem er die Strafe unter den Engeln vollzieht". In den Jubilaeen, den Testamenten der Patriarchen, im II. Henoch bleiben diese Ideen lebendig, (speciell zum Gericht der Engel am Ende vgl. Jub. 5 10, 10 8. II. Hen. 7 1. 18). Allmählich treten diese Gestalten der gefallenen Engel wieder mehr zurück.

Sie werden von einer furchtbaren und gewaltigeren verdrängt, es entsteht die Idee eines Oberhauptes der bösen Geisterwelt (s. u.), und ihr entspricht dann der Gedanke eines Kampfes Gottes am Ende der Welt mit seinem grossen Widersacher dem Satan. Bereits in den Jubilaeen redet der Satan (Mastema) von „meinem Gericht". 10 8. Am Ende der Zeiten soll es keinen Satan und Bösen mehr geben. 23 29. Besonders schroff tritt diese dualistische Auffassung in der Grundschrift der Testamente hervor. Als Gegner Gottes resp. des Messias erscheint hier Beliar (auch σατανᾶς, διάβολος, πνεῦμα ἄφρον s. u.). Levi 18 heisst es in der Schilderung des messianischen Zeitalters: „Und Beliar wird von ihm (Gott oder dem Messias?) gebunden werden, und er wird seinen Kindern Gewalt geben, auf die bösen Geister zu treten", oder Dan. 5 „Und er selbst (Gott) wird gegen Beliar Krieg führen, und die Rache des Sieges wird er unsern Grenzen geben, und die Seelen der Heiligen wird er zu sich rufen

und die ungehorsamen Herzen zu sich bekehren [1])" Dem entsprechend werden nach Sim. 6 „Alle Geister des Irrtums dahingegeben werden zur Zertretung, und Menschen werden herrschen über die bösen Geister". (Levi 4. Juda 25: „Die unreinen Geister werden in das ewige Gericht geworfen werden"). Zum Reiche des Bösen gehören auch — ein sehr beachtenswerter Zug — die wilden Tiere, die ebenfalls in Zukunft den Heiligen unterworfen sein werden. „Gott wird durch euch unter den Völkern verherrlicht werden, und der Teufel wird vor euch fliehen, und die wilden Tiere werden euch fürchten, und die Engel werden sich eurer annehmen". Naphth. 8 vgl. Jss. 7. Benj. 5 [2]). Auf einen präcisen Ausdruck ist diese Auffassung auch in der Assumptio Mosis gebracht: „Und dann wird sein Regiment über alle seine Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben". 10 1. Und diese dualistische Betrachtung des Endes ist nun nicht etwa auf enge apokalyptische Kreise des Judentums beschränkt geblieben. Für Jesus ist die Thatsache, dass er Dämonen austreibt, das Anzeichen von der unmittelbaren Nähe der Herrschaft Gottes (Mt. 12 28. Lk. 11 20), die Herrschaft Gottes also offenbar in erster Linie die Vernichtung des satanischen Reiches. Für Lukas ist Jesu Leben ein fortgesetzter Kampf mit dem Teufel (4 13). Am stärksten tritt der Dualismus im Johannesevangelium heraus. Das Gericht über die Welt besteht darin, dass der Teufel, der ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου aus ihr herausgeworfen wird. 12 31. vgl. 14 30 16 11. Auch in der Apok. Joh. ist der Teufel der eigentliche Gegner Gottes, des Michael und seiner Engel (c. 12 1 ff.), das Haupt aller feindlichen Gegner der Endzeit (vgl. 12 18 (lies ἐστάθη) 13 1. 16 13. 20 1-3. 7-10 [3]).

1) Zur Konstruktion des Textes in dieser und der vorhergehenden Stelle vgl. Bousset Z. N. W. I 1900 151. 171 f. Dan 5 ist wahrscheinlich zum Schluss statt (ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς) πρὸς κύριον: πρὸς ἑαυτόν zu lesen. Leider sind die Texte an den betreffenden Stellen (vgl. auch Seb. 9) wie es scheint hier und da vom christlichen Interpolator verdorben.

2) Vgl. auch noch in der entschieden christlich bearbeiteten Ascensio Jesaiae das Stück 7 9-12. Dem Kampf der satanischen Schaaren in der Region unterhalb des ersten Himmels soll der Messias ein Ende bereiten.

3) Als Parallelen gehören hierher übrigens alle die Stellen, an denen von der Vernichtung des Todes am Ende der Tage gesprochen wird. Jes. 25 7 f. IV. Es. 8 53, II. Bar. 21 22. Test. Levi 18. I. Ko. 15 25 f. 55. Der Thanatos, Hades, der Engel des Hades sind in diesen Aeusserungen sicher des öftern ganz persönlich als letzte Gegner Gottes aufgefasst. Tod und Teufel sind schliesslich eng verwandte Wesen (vgl. noch I. Ko. 5 5). Der Teufel ist ja Herr des Todes. Der persische Ahriman wird von den Griechen häufig mit Hades gleichgesetzt.

Das Zeugnis der neutestamentlichen Schriften ist hier um so wichtiger als dieser specifisch dualistische Gedanke in der späteren jüdischen Litteratur wieder zurückzutreten scheint. Im IV. Esra und II. Baruch findet sich, obwohl gerade hier die Lehre von den beiden Welten erst in ihrer fundamentalen Bedeutung heraustritt, von der specifisch dualistischen Wendung keine Spur. An Stelle der Lehre vom Teufel tritt die Lehre vom Sündenfall. Es scheint, als wenn die Rabbinenschule am Ende des ersten Jahrhunderts neben manchem andern Fremdartigen auch die der eigentlich israelitischen Religion so fremden Ansätze zum Dualismus hat verschwinden oder mindestens zurücktreten lassen [1]).

Jedenfalls hat in der jüdischen Apokalyptik des neutestamentlichen Zeitalters der Gedanke an den Teufel und sein Regiment eine wesentliche Rolle gespielt, und die Kluft, welche diese und jene Welt in den Gedanken der Frommen von einander trennte, noch wesentlich erweitert; mit dieser Welt treiben Dämonen ihr böses Spiel, sie steht mehr oder minder unter der Herrschaft des Satans und seiner bösen Geister. Die Herrschaft der fremden Nationen, des römischen Weltreiches [2]) hat man in weiten Kreisen mindestens des palästinensischen Judentums sicher als Werk des Teufels angeschaut. Und strahlend hob sich vom dunklen Hintergrund der Gegenwart das lichte Reich der Hoffnung ab, das beginnen sollte, wenn Gott über den Satan und seine Dämonen endgültig gesiegt. „Dann wird sein Regiment über alle Kreatur erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben".

4) Der Antichrist [3]). Von hier aus erklärt sich nun auch

---

1) Bei Bacher, Agada der Tannaiten finden sich im Register s. v. Satan nur drei Stellen aus späterer Zeit. Auch in der Theologie des Paulus hat der Gedanke des Teufels und seiner Herrschaft keine hervorragende Stellung und Bedeutung. I. Ko. 15 55 wird als letzter Feind der Tod und nicht der Teufel genannt (doch vgl. die vorhergehende Anmerkung), und auch sonst fehlt bei Paulus die eschatologische Wendung der Lehre vom Teufel.

2) Vgl. Apok. 12—13. 16 13. 19 11—20 3. In der späteren Ueberlieferung erscheint Samael als Engel des römischen Reiches (Edoms) und deshalb als specieller Gegner des jüdischen Volkes. Lueken, Michael. 1898. S. 13. 22 f. u. ö. (s. Register). Samael — ursprünglich ein syrischer Gott „Sche'mal — aber ist kein anderer als der Satan. IV. Baruch 4. 9 (Kautzsch II 451. 454).

3) Vgl. Bousset, der Antichrist in der Ueberlieferung des Judentums 1895 und Encyclopaedia Biblica I. Artikel Antichrist. Besonders Charles, The ascension of Isaiah 1900. LI—LXXV.

eine Gestalt, die jedenfalls aus spätjüdischer Tradition stammt, die nachher in der christlichen Eschatologie eine so weite Verbreitung fand, und für die dann erst wohl in letzterer der zusammenfassende Name Antichrist geprägt wurde. Der Antichrist ist nichts andres als der vermenschlichte Teufel, der Böse in Menschengestalt, der genau wie der Teufel — oft auch als dessen Werkzeug gedacht — als letzter gewaltiger Gegner Gottes oder seines Messias auf Erden auftritt, sei es nun als gottloser tyrannischer Herrscher oder als falscher verführerischer Prophet. Bereits Daniel hatte das Bild des „gottlosen" Tyrannen Antiochus IV. mit einigen supranaturalen Zügen ausgestattet, die er noch dem alten Mythos vom Kampf Gottes mit dem Drachenungeheuer entlehnte. Diese übermenschliche Gestalt des Antiochus hat dann ihrerseits weitergewirkt. Nach dem Vorgang Daniels erwartete man einen unheimlichen Tyrannen der Endzeit. Und da die Gestalt des Drachen in der apokalyptischen Vorstellungswelt durch die des Teufels allmählich verdrängt wurde (s. o.), so setzte man nun den letzten gottlosen Herrscher direkt mit dem Teufel in Verbindung. In der Ass. Mos. c. 8 begegnen wir wie es scheint zum ersten Male nach Daniel dieser eigentümlichen Gestalt. Aus Antiochus IV. und Herodes ist hier eine Gestalt zusammengewoben, die nun ohne jede specielle zeitgeschichtliche Beziehung als der die ganze Erde beherrschende Tyrann der Endzeit geschildert wird. Schon hier wird offenbar das Regiment dieses Tyrannen als Teufelsregiment aufgefasst. Denn in dem unmittelbar darauf geschilderten grossen apokalyptischen Enddrama ist nur von dem Vergehen des Reiches des Teufels die Rede (10). In der ungefähr gleichzeitigen jüdischen Sibylle III 46—92 heisst der samaritanische, aus Sebaste erwartete Lügenprophet, der ebenfalls als der letzte grosse Gegner Gottes auf Erden aufgefasst wird, Beliar, d. h. er trägt den Namen des Teufels (vgl. II 167). Auch der Gegner des Χριστός bei Paulus (II. Kor. 6_{15}) trägt den Namen Beliar, und ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (2. Th. 2_3) ist vielleicht nur eine Uebersetzung desselben Namens. In der Apok. Joh. c. 13 ist der Antichrist, das Tier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern, hier das römische Weltreich, resp. einer seiner Regenten (Nero redivivus), ersichtlich der Diener des Teufels. Noch deutlicher und merkwürdiger tritt die Beziehung, in die der Antichrist zum Teufel gesetzt wird, in der bereits christlichen Apokalypse der Ascensio Jesaiae IV 2 uns entgegen: „descendet Berial angelus magnus ἐν εἴδει ἀνθρώπου . . . βασιλέως ἀνόμου μητραλώου ὅστις αὐτὸς ὁ βασιλεὺς οὗτος". Hier wird der grimmige Tyrann, der Muttermörder Nero zur Inkarnation

Beliars. Infolge dieser Kombination erhält auch sonst gerade die Gestalt des wiederkehrenden Neros einen übermenschlichen gespenstisch-höllischen Charakter, namentlich in der späteren Zeit, in der man annahm, dass Nero aus der Unterwelt wiederkommen werde. Sib. V. 33 f. 214—227 VIII 88 ff. Apok. Joh. 13 3. (Man beachte wie hier das „gleichsam geschlachtete Haupt" im Gegensatz steht zum „gleichsam geschlachteten Lamm", Christ und Antichrist) 13 15. 17 8. 17 13 f.

Freilich erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts wird die Weissagung vom Kommen des Antichrist beinahe ein stereotyper Zug der Apokalyptik.

Fanden wir diese Erwartung in der früheren Apokalyptik nur Ass. Mos. 8, und III. Sib. 46—92 (vielleicht auch Test. Dan. 5, wenn wir nur mit Sicherheit hier den ursprünglichen Text rekonstruieren könnten), so häufen sich jetzt die Zeugen für ihr Vorhandensein. Vor allem ist die sibyllinische Litteratur voll von hierher gehörenden Weissagungen II 167 f. V 33 f., 214—227, VIII 88 ff. (?) 139—159. (IV 119—124, 137—139, V 137—154, 361—385 enthalten zwar die Nerosage, aber nicht deren antichristliche Wendung.) Wenn der Verfasser des IV. Esra 5 6 weissagt „regnabit quem non sperant", so meint er das Regiment des „Antichrist". Vielleicht ist dieser auch der Herrscher, welcher vom Messias nach I. Bar. 40 auf dem Zionberg getötet werden soll (vgl. auch die rätselhafte jedenfalls bereits christlich umgedeutete Stelle Apok. Abraham 29, und die allerdings späteren Eliasapokalypsen (aus der ersten Hälfte des dritten nachchristlichen Jahrh. ?), hebräische Eliasapok. hrsg. v. Buttenwieser 62, koptische Eliasapokalypse hrsg. v. Steindorff 161 ff.). Das neue Testament ist ebenfalls voll von dieser Erwartung. Vielleicht ist in der Apokalypse des Markusevangeliums 13 14-20 (= Mt. 24 15-22) das Regiment und die Zeit des Antichrist geschildert. Für Paulus kommt II. Ko. 6 15 in Betracht, wenn man ihm die ausführliche Antichristapokalypse II. Thess. 2 1-12 auch eventuell absprechen müsste. Joh. 5 43 scheint die Gestalt des Antichrist angedeutet zu sein. 1. Joh. 2 18. 22. 4 3. II. Joh. 7 finden wir den später herrschend gewordenen Namen (ἀντίχριστος). In der Apokalypse des Johannes tritt die Figur uns in verschiedenen Masken entgegen: 11 4-13. 13 1-10, 11-18, 17. 19 11-21. Von frühchristlichen Zeugnissen kämen noch Didache 16 und Asc. Jes. III 3 28—4 18 in Betracht (vgl. Lactanz Instit. VII 15 ff., Commodian carmen apologeticum 823 ff., beide wahrscheinlich auf jüdische Quellen zurückgehend).

Sehr verschiedene Masken hat die Figur des Antichrist, wie bereits angedeutet wurde, angenommen. In den ältesten Quellen ist der Antichrist fast durchweg als ein gewaltiger, den Erdkreis beherrschender Tyrann aufgefasst. Ja diese Vorstellung beherrscht fast ausnahmslos die gesammte nachweisbar jüdische Apokalyptik. Wie wir schon oben sahen, geben Antiochus IV. und Herodes der Grosse Züge zu seinem Bilde. Auch der Judenfeind Caligula mag zu demselben beigesteuert haben. Wenn später ein ständiger Zug in der

Antichristüberlieferung das Thronen des Antichrist im Tempel Gottes zu Jerusalem wird (vgl. bereits II. Thess. 2 4. Mt. 24 15 (Mk. 13 14) Ap. Jo. 13 6), so mögen hier die Vorgänge der Caligula-Zeit (Versuch des Aufrichtens eines Caligulastandbildes im Tempel) nachgewirkt haben. Ganz besonders hat sich dann die Antichristsage mit der (ursprünglich profanen) Erwartung des wiederkehrenden Nero [1]), später des Nero redivivus verbunden (vgl. sämtliche oben aufgezählten Sibyllenstellen mit Ausnahme von III 63 ff. II 167 f.—Apok. Joh. 13. 17. 19 11 ff. Asc. Jes. 4 2 ff. [IV. Es. 5 6]. Bei Lactanz VII 17 und Commodian Carmen apologeticum 823 ff. 933 ist Nero der Vorläufer des wirklichen Antichrist geworden). Darauf dass der erwartete Tyrann dann übermenschliche und gespenstische Züge in der apokalyptischen Auffassung erhielt, ist bereits hingewiesen.

Daneben tritt nun bereits Sib. III 63 ff. die Erwartung des Antichrist als eines falschen Propheten, der nicht so sehr mit äusserer Gewalt, sondern durch trügerische Zeichen und Wunder seine Herrschaft aufrichtet. Diese Auffassung beherrscht auch die Darstellungen II. Thess. 2 1-12 und Apo. Jo. 13 11-18 (hier tritt der falsche Prophet neben den antichristlichen Regenten). Diese Vorstellung ist eben besonders von der christlichen Apokalyptik aufgenommen (vgl. I. Jo. 2 18. 22. 4 3. II. Jo. 7, die Deutung des Antichrist auf die Irrlehre). Man konnte dann leicht den Antichrist auf den von den Juden noch immer erwarteten Messias deuten, und so wurde aus der Idee des gottlosen Herrschers und falschen Propheten die eines satanischen Messias, der in Jerusalem sein Reich aufrichten und im Tempel thronend göttliche Ehre und Anbetung verlangen wird. (So vielleicht schon II. Thess. 2, ferner Apok. Jo. 11, Mk. 13 14 ff. = Mt. 24 15 ff. (?). Didache 16 4 „καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ", später ist dies die herrschende Auffassung geworden. Vgl. noch Commodian, Carmen apol. 933: Nobis Nero factus est antichristus, ille (der eigentliche Antichrist) Judaeis [2]).

5. Das grosse Gericht. Gott der Weltrichter. In der messianischen Vorstellungswelt des Judentums war das erwartete Gericht Gottes, der Tag Jahwes, wesentlich ein Gericht über die in der Gegenwart vorhandenen Feinde Israels. Wir sahen bereits, wie

1) Zur Nerosage vgl. ausser den oben S. 242 3 genannten Arbeiten: Zahn, Ztschr. f. kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben 1886. 337 ff. Nordmeyer, der Tod Neros in der Legende. Festschr. d. Gymnasiums zu Mörs 1896. Geffcken, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wissensch. 1899. 441—462.

2) Vgl. Bousset, Antichrist 84 ff., auch für alle weiteren Einzelheiten.

sich diese Idee hier und da ein wenig erweiterte; aber eine weltumfassende Bedeutung gewinnt die Gerichtsidee doch erst innerhalb dieser neu auftauchenden Anschauung vom Wechsel der Aeonen. Denn nunmehr wird das Gericht Gottes zum Gericht über diesen ganzen Aeon, über alle in demselben herrschenden feindlichen Gewalten, über irdische und himmlische Mächte, über den Satan, den Urheber alles Bösen, und über den „Antichrist", über Vergangenes und Gegenwärtiges. Die Formel „das grosse Gericht" [1]), „der jüngste Tag" etc. beherrscht von nun an die jüdische Apokalyptik. In diesem Zusammenhang vergeistigt sich auch die Vorstellung vom Gericht und von Gott dem Weltrichter vollständig und wird rein forensisch. An Stelle des mit dem Schwerte streitenden Kriegshelden Jahwe, an Stelle des Gottes, der Feuer vom Himmel auf seine Feinde regnen lässt, tritt nun der Richter, der Betagte im weissen Haar und Bart, der auf dem Throne sitzt, umgeben von Myriaden von Engeln mit den geöffneten Gerichtsbüchern vor sich oder der Wage in seiner Hand. In vollkommener Reinheit ist dieses erhabene Bild bereits von Daniel gezeichnet (7 9-12). Nicht immer tritt es in der jüdischen Apokalyptik in dieser Kräftigkeit und Reinheit heraus. Am kräftigsten etwa im II. Henochbuch und in den späten Apokalypsen, dem IV. Esra und II. Baruch [2]). „Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende und das Erbarmen vergeht . . . mein Gericht allein wird bleiben, die Wahrheit bestehen, der Glaube triumphieren, der Lohn folgt nach, die Vergeltung erscheint". IV. Es. 7 33. Alles Kreatürliche verschwindet an jenem Tage vor der überragenden Herrlichkeit des richtenden Gottes. 7 39-44. Das Weltgericht kann nur der allmächtige Schöpfer halten, der Erde und Himmel geschaffen hat.

---

1) Vgl. I. Hen. 10 6. 12. 22 4. 11. 25 4. 54 6 (der grosse Tag), 60 6 (Tag der Gewalt, der Strafe und des Gerichts), 84 4 (91 7). 91 15 (d. gr. ewige Ger.). 98 10. 99 15. 100 4. Jub. 5 10 (10 17. 16 9. 21 4). 23 11. (25 20). 36 10. Test. Levi 3. 4 (Ps. Sal. 15). Ass. Mos. 1 18. II. Hen. 7 1 (das grosse unermessliche Gericht). 40 12 (d. Ger. ohne Ende). 44 5. 48 9. 50 4. 58 6. 65 6. 66 7. IV. Es. 7 70. 73. 87 (jüngster Tag). II. Bar. (5 2). 20 4 (mein gewaltiges Ger.). 57 2. 59 8. 83 7. 85 12 ff. Βίος Ἀδ. 10. 12. 26. 37. Vita Adae 39 (bis zu jenem grossen und furchtbaren Tag meiner Veranstaltung). Sib. III 55. Selbst die sonst hellenistisch veranlagte Sapientia kennt den grossen Gerichtstag 3 18. 3 17. 4 6. 6 5 f.

2) Vgl. I. Hen. 1 3-9. (90 20-29). 91 15 f., Test. Lev. 4. Ps. Sal. 15. Ass. Mos. 10. 12 13. Sib. III 88—92. II. Hen. 39 8. 65 u. 6. Ap. Jo. 20 11-15. II. Bar. 30. 49—51, vgl. auch den Ausruf Eleazars ben Asarjas über die Furchtbarkeit des Gerichts: Genesis R. c. 93. Bacher I 229.

Zu diesem Gericht kommt Gott mit seinen Engeln Da. 7 9 f. I. Hen. 1 3-9. 90 20 ff. (Ass. Mos. 10 1). vgl. Mt. 24 31. Mk. 13 27. 1. Th. 3 13. Sehr oft wird hervorgehoben, dass Gott sich auf dem Richterthron niederlässt Da. 7 9. I. Hen. 90 20. IV. Es. 7 33. Ap. Jo. 20 11. Unter ungeheuren Naturrevolutionen vollzieht sich das Gericht I. Hen. 1 6-7 (83 4). Ass. Mos. 10. Test. Levi 4. (Alttestamentliche Vorbilder (Jes. 2 12ff.). Hab. 3 6. Mal. 3 2 f. 19. Ps. 50 3. 97 2.)

Das Gericht wird auf Grund von Büchern vollzogen, in denen entweder die guten und bösen Thaten der einzelnen aufgezeichnet sind oder auch die Namen der zum Leben und zum Tod Bestimmten. Oder es heisst, dass die Thaten der Menschen auf der Wage gewogen werden, oder dass Gerechte und Fromme durch äussere Abzeichen sichtlich und erkennbar werden. Der Gedanke einer Fürbitte der einen für die andern wird dabei meistens bestimmt ausgeschlossen.

Die Vorstellung, dass das Gericht auf Grund von Büchern und in Bücher vorgenommene Eintragungen vollstreckt wird, ist weit verbreitet. In diesen Büchern stehen entweder alle Thaten der Menschen (und Engel) verzeichnet I. Hen. 89 61 ff. 70 f. 76 f. 90 17. 20. 97 6. 98 7. 8. 104 7. 108 7. II. Hen. 50 1. 52 15. 53 2 f. II. Bar. 24 1. Apok. Soph. Steindorff 150. Asc. Jes. 9 22. Oder es stehen in ihnen die Namen der zum Leben resp. zum Tode aufgezeichneten. Ex. 32 32 f. Jes. 4 3. Ps. 69 29. 139 16, vgl. Jer. 22 30. Ez. 13 9. Neh. 7 5 f. 12 22 f.; ferner (Jes. 48 19). (Mal. 3 16). Da. 12 1. I. Hen. 47 3. 104 1. 108 3. Jub. 30 20. 22. 36 10. Pirke Aboth II 1; Lk. 10 20. Phil. 4 3. Hebr. 12 23. Apok. 3 5. 13 8. 17 8. 20 15. 21 27. Direkt in der Gerichtsscene werden die Bücher erwähnt Da. 7 10 (Bücher werden aufgeschlagen) 12 1. I. Hen. 47 3 (die Bücher der Lebendigen wurden vor ihm aufgeschlagen) 90 20. 97 6, IV. Es. 6 20. Ap. Joh. 20 12. 15. Test. Abrahams Rec. A. c. 12. Der Schreiber dieses Buches ist I. Hen. 89 61 vgl. 90 14. 22 einer von den sieben Erzengeln, wahrscheinlich Michael. Asc. Jes. 9 21 ff. (lat. Text) wird Michael ausdrücklich als der Engel genannt, welcher die „actus Jerusalem" führt. Jub. 4 23. II. Hen. 53 2 f. soll gar Henoch der himmlische Schreiber sein (doch vgl. II. Hen. 19 5). Nach Chagiga 15a. Wünsche I 283 sieht R. Elisa ben Abuja den Metatron (s. u.) im Himmel, dem die Erlaubnis erteilt wird, sich niederzulassen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen. Zur Vorstellung von der Wage vergleiche I. Hen. 41 1: „Ich sah wie das zukünftige Reich verteilt wird, und wie die Handlungen der Menschen auf der Wage gewogen werden". cf. 61 8. II. Hen. 44 5. 52 15; II. Bar. 41 6. Test. Abrahams Rec. A c. 12. Auch die Vorstellung findet sich, dass die Frommen und Gottlosen bestimmte Zeichen tragen werden, durch welche sie beim Gericht erkannt werden. Ps. Sal. 15 6 „Denn die Frommen tragen Gottes Zeichen an sich, das sie rettet". ib. 15 9. vgl. bereits Ez. 9 4. Ap. Jo. 7 1-8. 14 1. 3 12. kopt. Eliasapok. Steindorff 166. Eine andre Vorstellung II. Hen. 46 3. Die Frage ob eine Fürbitte der einen für die andern, derGerechten für die Ungerechten stattfinde, scheint häufiger erwogen zu sein. Verneint wird sie IV. Es. 7 102-115. II. Hen. 53 1. II. Bar. 85 12; bejaht Sib. II 330—338.

Die Vorstellung vom Gericht droht bei alledem eine sehr mechanische zu werden. Man stellt sich wirklich vor, dass die einzelnen Werke im Gericht gegen einander abgewogen oder abgezählt werden. Von R. Akiba wird Pirke Aboth III 24 der allerdings textlich nicht ganz gesicherte Ausspruch tradiert: „Die Welt wird durch Gnade gerichtet, und alles geschieht nach der (überwiegenden) Menge der Werke" (d. h. die Entscheidung erfolgt nach dem Uebergewicht der guten über die bösen, resp. der bösen über die guten Werke). Noch deutlicher wird diese mechanische Auffassung, wenn wir hören, dass nach der Auffassung der Rabbinen es eigentlich drei Klassen von Menschen giebt, die Guten, die Schlechten und die Mittleren, bei denen gute und böse Werke sich gegenseitig die Wage halten. Und diese Anschauung scheint alt zu sein. Denn über das Geschick der „Mittleren" stritten bereits die Schulen Hillels und Schammais. Rosch haschana 16b (Wünsche I 329). Man vergleiche hier noch die ausserordentlich bemerkenswerte Darstellung. Test. Abrahams Rec. A c. 12 ff.

6. Der Messias „Menschensohn". Innerhalb dieses neuen Ideenkreises scheint der specifisch messianische Gedanke, nämlich die Erwartung des messianischen Königs aus dem Davidshaus, gar keinen Platz mehr zu haben. Das „grosse Gericht" kann nur Gott selbst zugeschrieben werden. So verschwindet denn auch thatsächlich die Gestalt des Messias gerade in den Apokalypsen, in denen die Idee des Weltgerichtes am energischsten hervortritt: bei Daniel, in der Wochenvision und den Paränesen des ersten Henoch, in der Assumptio Moses. Im IV. Esra [1]) und II. Baruch hält sie sich nur infolge einer merkwürdigen weiter unten zu besprechenden Vermittelung disparater Gedankenkreise. Aber sie spielt hier keine Rolle im eigentlichen Weltgericht. Vielmehr betont der Verfasser des IV. Esra mit aller Energie und wahrscheinlich unter Polemik gegen entgegengesetzte jüdische oder christliche Anschauungen, dass das Weltgericht nur dem Weltschöpfer zustehe und keinem andern (5 56—6 6).

Aber hier und da taucht nun in der jüdischen Apokalyptik ein neues transcendentes Messiasbild auf, dass in diese transcendente Umgebung hineinpasst. In erster Linie kommen hier die aus der vorherodianischen Zeit stammenden Henochischen Bilderreden in Betracht. Die ständige Bezeichnung dieses eigenartigen Messias ist der „Menschensohn", genauer für gewöhnlich „jener (dieser)" Menschensohn, seltener „der" Menschensohn, hier und da auch jener (der) Mannessohn [2]).

1) Ich sehe hier von der eigentümlich selbständigen Menschensohnvision des IV. Esra noch ab.

2) Jener (dieser) Menschensohn 46 2. 4. 48 2. 62 5 (jener Mannessohn). 9. 14. 63 11; 46 3 „der Menschensohn, der die Gerechtigkeit hat" (vgl. 71 14 „der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren wird"). 62 7 der Men-

An andern Stellen heisst er der Gerechte (38 2. 3. Hndschrn.; 53 6 (vgl. 46 3. 71 14), der Auserwählte 39 6. 40 5. 45 3 f. 49 2. 3. 51 3. 52 6. 9. 53 6. 55 4. 61 5. 8. 62 1 (vgl. 46 3), der Auserwählte der Gerechtigkeit und der Treue 39 6 (48 10. 52 4 der Gesalbte). Noch merkwürdiger und ungewöhnlicher als zum Teil die Namen ist nun die Gestalt dieses Menschensohnes. Er ist überhaupt keine irdische Erscheinung mehr, er wird nicht wie der Messias aus Davids Stamm auf Erden geboren, er ist ein engelartiges Wesen, dessen Wohnung sich im Himmel unter den Fittichen des Herrn der Geister befindet. 39 7. Er ist präexistent, Henoch schaut ihn, doch ziemlich am Anfang des Weltlaufs, im Himmel bei dem „betagten Alten" 46 1. Wenn es in diesem Zusammenhang heisst, dass sein Name, bevor die Sonne und die Tierkreiszeichen und die Sterne geschaffen wurden, vor dem Herrn der Geister genannt sei 48 3, dass er auserwählt und verborgen wurde, bevor die Welt geschaffen wurde 48 6 vgl. 62 6, so ist hier offenbar der Gedanke seiner vorweltlichen Präexistenz ausgesprochen [1]). Dass dieser Messias nach Jes. 11 der Träger des siebenfach geteilten Gottesgeistes ist (49 3), kann nicht wundernehmen. Aber hervorzuheben ist, dass der Menschensohn in dem grossen Gericht über die Könige der Erde und die bösen Engel als Weltrichter an die Seite Gottes tritt und ihn geradezu verdrängt [2]). Der Tag des grossen Gerichts wird zum Tag des Auserwählten. 61 5. „Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen und alle Geheimnisse der Weisheit werden aus den Gedanken seines Mundes hervorkommen. Denn der Herr der Geister hat es ihm verliehen und ihn verherrlicht". 51 3. Er soll Azazel und seine ganze Genossenschaft richten 55 4, die Könige sollen zitternd vor seinem Thron stehen 62 1 ff. 63 [3]). Und wenn der Auserwählte

schensohn; an den Stellen 69 26. 29. (bis) 70 1. 71 17 differieren die Uebersetzer (Charles übersetzt „weetu" walda etc. mit „der Menschensohn", Beer u. Flemming mit „jener Menschensohn"). vgl. noch 69 27 „ihm, dem Menschensohn". 62 5 und 69 29 (an zweiter Stelle) haben einige Hndschr. „Weibessohn" wohl eine christliche Korrektur. — Vgl. Beer, Kautzsch II 262.

1) Dass hier besonders die Präexistenz des Namens des Messias betont wird, beruht vielleicht auf LXX Ps. 71 17 πρὸ τοῦ ἡλίου διαμενεῖ τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Für den Verfasser der Bilderreden ist offenbar der Name des Menschensohnes und der Menschensohn identisch. Die Lehre von der Präexistenz des Namens des Messias und zwar ohne die Annahme wirklicher Präexistenz blieb als Residuum auch dem späteren Judentum geläufig. Targ. Mi. 5 1. Sach. 4 7. Ps. 72 17. Dalman 247 2.

2) Beachte den merkwürdigen Wechsel der Personen: 61 8. 62 2. 62 10 ff. 63 1 ff. 63 11.

3) Das Gericht ist durchweg als ein forensisches in Anlehnung an

auf dem Stuhl seiner Herrlichkeit sitzt, soll alle Kreatur vor ihm niederfallen 48 5.

Diese auf dem Gebiet des Judentums singuläre Darstellung des Messias hat nur eine [1]) wenn auch lange nicht so weitgehende Parallele in der Menschensohnvision des IV. Esra. Esra sieht aus dem Meere „einen der Gestalt eines Menschen ähnlichen" aufsteigen; und rückwärtsschauend nennt er ihn 13 3 ille homo, V. 5 homo qui ascenderat de mari, V. 12 ipse homo, V. 25. 51 (32) vir ascendens de corde maris. Er fliegt mit den Wolken des Himmels, und gegen ihn versammelt sich das unzählbare Heer der Völker. Er aber schlägt einen Berg los und fliegt auf ihm dahin und vernichtet durch einen Feuerstrom aus seinem Munde das sich ihm entgegenstellende feindliche Heer. Auch hier ist der Menschenähnliche, wenn auch über seinen Aufenthalt nichts genaueres ausgesagt wird (doch vgl. 13 25. 14 9) als ein präexistentes (himmlisches?) Wesen aufgefasst [2]). Auch hier hält er das grosse Gericht und nach der ursprünglichen Anlage der Apokalypse scheint er auch das definitive Ende und nicht nur einen vorläufigen Abschluss zu bringen [3]).

Hier und da zeigen sich endlich auch in der Septuaginta Spuren von der Annahme eines präexistenten Messias. Vor allem ist hier die Uebersetzung von Da. 7 13, jener Stelle, die im Zusammenhang mit den bisher besprochenen Weissagungen steht (s. u.), zu erwähnen. Denn es scheint, als wenn schon hier die persönliche Auffassung der ursprünglich nicht als Person, sondern nur als Symbol gedachten „menschenähnlichen„ Erscheinung vorliegt: „καὶ ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο καὶ ὡς παλαιὸς ἡμερῶν παρῆν. καὶ οἱ παρεστηκότες παρῆσαν αὐτῷ [4]). Zu

Jes. 11 gedacht. 45 3. 48 9. 49 4. 62—63. Eine etwas stärkere irdische Färbung hat die Schilderung 46 4-8.

1) Wennn Mk. 13 eine kleine jüdische Apokalypse verarbeitet ist, so würde diese als drittes Zeugnis für die Verbreitung der Menschensohnsidee hinzukommen. Mk. 13 26 (Mt. 24 30). Auch in der (relativ) ursprünglichen Fassung der Visio (Ascensio Jesaiae), wie sie an dieser Stelle in der lateinischen und slavischen Uebersetzung (nicht in der äthiopischen) vorliegt, wird c. 11 1 das wunderbare Wesen, das Jesaias vom Himmel herabsteigen sieht, als similis filii hominis bezeichnet. Es ist noch zu untersuchen ob nicht in der Visio eine ursprünglich jüdische Apokalypse, die vom Kommen des himmlischen Menschensohnes auf Erden handelte, vorliegt. vgl. Ap. Joh. 1 13. 14 14.

2) Man beachte noch, dass der Menschenähnliche Gefährten hat, die so wunderbar wie er selbst erscheinen. 13 52 (14 9).

3) Durch 13 49 f. ist allerdings sein Reich nur als Zwischenreich charakterisiert.

4) Theodotion nach dem Hebräischen: καὶ ἕως τοῦ παλαιοῦ τῶν ἡμερῶν ἔφθασεν· καὶ προσήχθη αὐτῷ. Auch die Veränderung der LXX ἐπὶ τῶν νεφε-

vergleichen sind ferner die Bezeichnungen des Messias Jes. 9 6 μεγάλης βουλῆς ἄγγελος, vor allem Ps. 109 3: μετά σου ἀρχὴ ἐν ἡμέρᾳ τῆς δυνάμεώς σου, ἐν τῇ λαμπρότητι τῶν ἁγίων. ἐκ γαστρὸς πρὸ ἑωσφόρου ἐξεγέννησά σε. Hier scheint auch den Uebersetzern der Messias als ein engelgleiches präexistentes Wesen vorzuschweben (vgl. LXX Joel 2 25 ἡ δύναμις ἡ μεγάλη). Auch die Weissagung des Sternes aus Jakobs Stamm Nu. 24 17 wurde bedeutsam. Barkochba wurde von R. Akiba als der Sternensohn begrüsst. Ja man scheint ihm geradezu eine wunderbare Herkunft zugeschrieben zu haben. Euseb. H. E. IV 6 2: „ὡς δὴ ἐξ οὐρανοῦ φωστὴρ αὐτοῖς κατεληλυθώς". Endlich wurde nach dieser Richtung bedeutsam die Uebersetzung der LXX von צֶמַח = ἀνατολή (Jer. 23 5 צ״צְדִיק; Jer. 33 15 צ״צֶדֶק = ἀνατολὴ ἁγία; Sach. 6 12). Lk. 1 78 (ἀνατολὴ ἐξ ὕψους) zeigt wie auf Grund dieses Wortes leicht eine supranaturale Vorstellung vom Messias entstehen konnte [1]).

Diese messianischen Vorstellungen sind in der Gedankenwelt Israels unerhört und ein völliges Novum. Es scheint als wenn der Verfasser der Bilderreden ein Bewusstsein davon hat. Ein besondres Geheimnis umgiebt den Menschensohn bei ihm, nur die Bevorzugten haben Kunde davon bekommen „die Weisheit des Herrn der Geister hat ihn den Heiligen und Gerechten offenbart". 48 7 vgl. 62 7. Weit ab von dem Bilde des messianischen Königs liegt die Idee des präexistenten „Menschensohnes" und Weltrichters. Mit völligem Recht behauptet Dalman (247 f.), dass dieser Gedanke eines präexistenten Messias dem Judentum sehr fern liege, und dass man überhaupt mit der Annahme von Präexistenz-Ideen auf diesem Gebiet sehr vorsichtig sein müsse. Um so stärker erhebt sich das Problem nach der Genesis dieser merkwürdigen Konzeption. Gewöhnlich leitet man nun dieselbe aus einem Missverständnis der bekannten Danielweissagung ab: „Ich schaute, da kam einer, der einem Menschen glich, (כְּבַר אֱנָשׁ), mit den Wolken des Himmels heran, gelangte bis zu dem Betagten und wurde vor ihn gebracht. Dem wurde Macht, Ehre und Herrschaft verliehen". — Daniel habe unter jener menschenähnlichen Gestalt nach seiner eigenen Deutung (7 27) nicht etwa den Messias

---

λῶν ist bedeutsam; der hebr. Text hat עִם, Theod. μετά (eine Zusammenstellung der sonstigen Bezeugung dieser Variante Dalman 198). Auf den Wolken kommt nur Gott. Wenn die LXX so übersetzte, brachte sie den υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου auch hierdurch in die Nähe Gottes. Einen umgekehrten Schluss macht Dalman 198.

1) Zu vergl. ist hier noch die öfter sich findende Wendung, dass der Messias am Ende der Zeit sich offenbaren werde. IV. Es. 7 28. II. Bar. 29 3 (30 1). 39 7. Doch lässt diese Wendung nicht mit Bestimmtheit auf den Präexistenzgedanken schliessen. Es kann hier auch nur die Anschauung vorliegen, dass der Messias aus der Verborgenheit plötzlich auftaucht.

sondern das israelitische Volk, das Reich der Heiligen, verstanden, dem er gegenüber den durch Tiergestalten dargestellten Weltreichen das Symbol der Menschengestalt verliehen habe. Durch ein Missverständnis der Danielstelle habe man in jener Menschengestalt den Messias gesehen und so sei die Gestalt des בַּר אֱנָשָׁא (בֶּן־אָדָם) = ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου in der jüdischen Apokalyptik und im neuen Testament entstanden[1]). Diese Ableitung scheint dadurch noch plausibler, dass

---

1) Die Frage, ob sich in den uns zugänglichen vorchristlichen Quellen der Ausdruck Barnascha (Barnasch) bereits als Titel finde oder nicht, ist neuerdings lebhaft erörtert. Mir scheint es ganz unmöglich, die Möglichkeit dieser Annahme a priori leugnen zu wollen. Selbst wenn man Wellhausen (s. u.) zugesteht, dass in der aramäischen Sprache der neutestamentlichen Zeit Barnascha nichts weiter als der Mensch bedeute, und dass die aramäische Sprache zwischen dem einfachen ὁ ἄνθρωπος und dem terminus ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gar keine Möglichkeit der Unterscheidung gehabt hätte (ich wage hier keine Entscheidung. s. dagegen die beachtenswerten Ausführungen Dalmans 191—197 und wieder Wellhausen V—VII endlich Fiebig [s. u.] 53—60), so ist doch schlechterdings nicht einzusehen, weshalb nicht jener allgemeinste Ausdruck „der Mensch“ unter Umständen eine terminologische Bezeichnung für Messias hätte werden können. Daniel nennt Gott den Betagten, die jüdische Theologie nennt ihn „den Ort“ (s. u), der Messias heisst: der Wiederkehrende (Ta'eb s. o.), der Aufgang (Zemach, ἀνατολή), warum sollte „der Mensch“ als terminus für den Messias unmöglich sein? (Dalman 204) Wellhausen verlangt starke Beweise für diese Annahme. Aber die liegen ja eben in der jüdischen und neutestamentlichen Ueberlieferung vor. Man hat darauf mit Nachdruck hingewiesen, dass in den Bilderreden der Ausdruck Menschensohn noch nicht Titel sei, sondern dass hier mit den Wendungen dieser, jener Mensch nur fortwährend auf die erste Einführung des Messias als der Danielischen menschenähnlichen Gestalt hingewiesen werden solle. Zugegeben, dies wäre richtig, so zeigen doch noch die Bilderreden ganz klar, wie der messianische Titel „der Mensch“ entstehen musste. Wenn in einer Schrift etwa zwanzigmal mit dem Ausdruck jener Mensch auf jemand hingewiesen wird, dessen Charakteristikum die Menschengestalt ist, wie sollte da nicht schliesslich der einfache Titel „der Mensch“ (κατ' ἐξοχήν) entstehen. Die Bilderreden selbst (vgl. besonders auch IV. Es. 13 3. 12. 25) zeigen dann diesen Uebergang. Es bleibt aber auch möglich, dass überhaupt auf jene Varianten der Bilderreden in der Bezeichnung des Menschen gar nichts zu geben ist, und die griechische Grundlage der äthiopischen Uebersetzung überall einfach ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου las (Dalman 199). Und schliesslich, selbst wenn man den Titel Menschensohn aus unsern Quellen beseitigte, so bliebe doch das Problem der präexistenten Messiasgestalt. Aus der anschwellenden Litteratur nenne ich H. Lietzmann, Der Menschensohn 1896. Wellhausen, Skizzen u. Vorarbeiten VI. p. V—VII S. 187—215. Fiebig, der Menschensohn Halle 1901. Einen vorzüglich orientierenden Ueber-

sowohl Hen. 46 1 wie IV. Es. 13 3 bei der Einführung des Menschensohnes sichtlich auf die Danielstelle Bezug nehmen. Aber dennoch erscheint sie m. E. im höchsten Grade unwahrscheinlich. Dass eine so wichtige und einflussreiche Idee wie die eines himmlischen präexistenten Messias einfach aus einem Missverständnis einer Bibelstelle entstanden sein sollte, ist schlechthin unbegreiflich. Anders stände es freilich, wenn es sich nachweisen liesse, dass die spätere jüdische Theologie auch sonst die Neigung zur Annahme eines präexistenten Messias gehabt habe. Aber das ist eben unbeweisbar. Vielmehr hängt in der Ueberlieferung die Idee der Präexistenz aufs engste mit dem Messiastitel Menschensohn zusammen. Sie findet sich nur wo dieser vorhanden ist, müsste also bei obiger Annahme rein aus Da. 7 13 herausgesponnen sein. Mit der Annahme einer solchen einfachen Entlehnung kontrastiert aber auch weiter die Sicherheit, mit der Verfasser der Bilderreden (vgl. die Menschensohnvision des IV. Es.) das weit über Daniel hinübergehende plastische Bild des Menschensohnes entwirft. Sollte er wirklich alles das, was er über diesen weiss, aus Daniel herausgelesen haben? — Nun kommt hinzu, dass auch die Danielische Weissagung vom „Menschengestaltigen", der mit den Wolken kommt, in den vorausgesetzten Zusammenhang nicht recht passen will. Die hier geschilderte Gerichtsscene 7 9 ff. findet offenbar auf Erden statt (vgl. Dalman 198); wie passt nun unter diesen Umständen das Symbol, des mit (oder gar „auf"?) den Wolken kommenden Menschenähnlichen auf das auf Erden befindliche Israel? Wie kommt Israel zu der Ehre, in seiner Erscheinung beim letzten Gericht dem allmächtigen Weltrichter Gott selbst beinah gleichgestellt zu werden? Die Annahme, dass Daniel in seiner Weissagung eine von ihm bereits vorgefundene Figur des „Menschensohnes" künstlich als Symbol des Volkes Israel aufgefasst habe, würde diese Schwierigkeit lösen. Somit drängt sich die Vermutung auf, dass in der Gestalt des präexistenten Menschensohnes zwei Gestalten mit einander verschmolzen sind: der jüdische Messias und eine präexistente himmlische Wesenheit, deren Ursprung und Herkunft noch dunkel ist. Welcher Art diese Gestalt aber sei, das sagt uns der neue Titel jener kombinierten Gestalt: der Menschensohn. Es ist in irgend einer Form die Idee des himmlischen Menschen (Urmenschen), die sich mit der jüdischen Idee verbunden

---

blick giebt Schmiedel, Protest. Monatshefte 1898. 252—267. 291—308. 1901. 333—351. vgl. dort S. 333 die Litteraturangaben. Gegen Schmiedel: Lietzmann, Theol. Arbeit a. d. rhein. Predigerver. 1899. N. F. Heft 2.

hat. Damit ist das Gebiet abgesteckt, auf dem wir zu suchen hätten. Können wir auch noch nicht die Genesis dieser merkwürdigen Idee vom (himmlischen) Urmenschen nachweisen, so zeigt doch ein Blick in die alllgemeine Religionsgeschichte unsrer Zeit, welche weite Verbreitung thatsächlich die Idee gehabt hat. Zahlreiche Parallelen drängen sich hier auf, aber es ist hier nicht der Ort dem hier nachgewiesenen religionsgeschichtlichen Problem nachzugehen (vgl. Abschnitt VI). Dass diese Idee vom Messias-„Menschensohn" aber nicht auf ganz enge apokalyptische Kreise eingeschränkt blieb, das beweisen unsere Evangelien. Sie zeigen aufs deutlichste, dass die Menschensohnidee in der Zeit Jesu auch in weiteren Kreisen des Volkes geherrscht haben muss. Denn entweder hat Jesus sich selbst bereits als Menschensohn bezeichnet, oder es ist das Dogma vom Menschensohn im Kreise seiner ersten Jünger aufgekommen[1]). Auch hier hat

1) Die Frage, ob Jesus den Titel Menschensohn bereits selbst gebraucht, wage ich hier nicht zu erledigen. Die dagegen vorgebrachten sprachlichen Bedenken scheinen mir durch das oben Gesagte erledigt zu sein. Aber es bleiben sonstige Bedenken. Vor allem liegt die Thatsache vor Augen, dass nachweisbar an zahlreichen Stellen unsrer Evangelienlitteratur der Titel „Menschensohn" erst nachträglich eingedrungen ist. Als ständig wiederkehrende Selbstbezeichnung hat Jesus den Titel nicht gebraucht. Dass er ihn einmal vorübergehend verwandt hätte, ist nicht geradezu unmöglich. Dagegen ist er in der Theologie der Urgemeinde schon die zusammenfassende Bezeichnung für Jesu Wesen geworden. Mit dem Titel Menschensohn hat man hier Jesus als den himmlischen (präexistenten) Messias, der zum Gericht als Weltrichter kommen werde, darstellen wollen. Unmöglich erscheint mir dagegen die Annahme, dass ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου als Titel — durch ein Missverständnis der Danielstelle — erst auf griechischem Grund und Boden entstanden sein sollte. Für diese Annahme liegen seine Wurzeln zu tief in der auf palästinensischem Boden erwachsenen Evangelienlitteratur. Auch stimmt mit dieser Annahme das völlige Zurücktreten des Titels auf dem Boden der griechischen ἐκκλησία — schon von Paulus Zeiten an — durchaus nicht. Wir haben hier Theologie der Urgemeinde. Bedeutsam ist übrigens, dass der Sinn des Titels (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = präexistenter Himmelsmensch und Weltrichter) besonders deutlich noch wieder im Johannesevangelium zu Tage tritt. Auch das ist bemerkenswert, dass der Titel „Menschensohn" sich ausserhalb der Evangelien gerade in der Stephanusrede Apg. 7 56 findet, ferner in altchristlichen Quellen, die specifische Beziehung zum Judentum resp. Judenchristentum zeigen (Justin Apol. I 51 u. ö. Lietzmann S. 70. Hegesipp b. Euseb. H. E. II 23 13). Man beachte auch die Spekulationen über den Menschen in dem judenchristlichen pseudoklementinischen Schriftenkreis. Wenn die spätere jüdische Theologie den

das apokalyptische Judentum und seine mysteriöse Geheimlehre Formen geschaffen, welche für die ersten Ansätze christlicher Theologie massgebend wurden. Das höhere, transcendente Messiasbild, das die jüdische Eschatologie wenigstens ansatzweise im Rahmen ihrer transcendenten und supranaturalen Zukunftshoffnung geschaffen hatte, passte sehr viel besser für ihre Zwecke als das Bild des Davidsohnes und politischen Königs.

7. Auferstehung der Toten. Diejenige Hoffnung, durch die am markantesten der Unterschied des apokalyptischen von dem altprophetischen Hoffnungsideal heraustritt, ist die auf die Auferstehung der Toten bei der grossen Wende der Zeiten. Ja, der Gedanke genügt eigentlich schon allein, um den Abstand der beiden Hoffnungsbilder begreiflich und deutlich zu machen. Wo immer der Gedanke der Totenauferstehung auftritt, muss ja notwendig eine supranaturalere Auffassung der Zukunft entstehen, muss die Spannung zwischen diesem und jenem Aeon grösser und stärker werden. Der Aeon, in welchem die Toten auferstehn, muss doch schliesslich als ein seinem Wesen nach von diesem Aeon verschiedener aufgefasst werden. Auch der Gedanke des grossen Gerichtes Gottes erfährt von hier aus eine wesentliche Erweiterung. Das Gericht Gottes kann von hier aus gesehen wirklich zum Weltgericht werden, es erstreckt sich nicht nur über die ganze gegenwärtige Welt sondern auch über die ganze Vergangenheit. Die nationale beschränkte Auffassung des Gerichtes tritt zurück, ethische Gedanken drängen sich vor, der Individualismus kommt zu seinem Recht. Freilich ist die hier vorliegende Entwickelung nur eine sehr allmähliche, oft gekreuzte und gestörte. Die irdischen nationalen Gedanken drängen sich wieder und wieder übermächtig in den Vordergund. Erst am Schlusse unserer Periode treten die Gedanken rein heraus.

Um die Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrhunderts — immerhin merkwürdig spät, wenn wir die Entwickelung andrer Religionen vergleichen — taucht der Gedanke in der Religion Israels auf[1]). In feierlicher und erhabener Weise redet der apoka-

Titel im allgemeinen nicht kennt (doch liegt dieser Jer. Taanith 65 a. sicher vor, gegen Lietzmann 49), so liegen die Gründe hierfür in dem späteren in diesen Kreisen immer allgemeiner werdenden Misstrauen gegen derartige Spekulationen (vgl. Abschnitt IV).

1) Ich setze als zugestanden voraus, dass diese Hoffnung weder im Hiobbuch — 19 25-27 kann höchstens als ein erstes unklares Aufdämmern derselben verstanden werden —, noch in der Masse der Psalmenlitteratur —

lyptische Dichter (resp. die Dichter) der Weissagung Jes. 24—27. Es soll eine Zeit kommen, in der Jahve die Hülle, die über alle Völker gedeckt ist, den Tod, vernichten und jede Thräne abtrocknen wird. 25 7 f. „Möchten deine (?) Toten wieder lebendig werden, möchten meine Leichen auferstehen. Erwacht und jauchzet, die ihr im Staube liegt. Denn ein Thau des Lichtes ist Dein Thau und die Erde wird die Schatten ans Licht bringen". 26 19. Durch Daniel und dessen Einfluss bekommt dann die Hoffnung ihren bestimmten nicht wieder verlierbaren Platz in der Apokalyptik. „Und viele von denen, die im Erdenstaub schlafen, werden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zur Schmach und ewigem Abscheu". 12 2 f. Freilich hat diese Hoffnung hier auch sehr bestimmte Grenzen. Sie tritt noch nicht in enge Verbindung mit dem Gedanken des Weltgerichts, sie tritt nur nachträglich und gleichsam zufällig ein. Sie erscheint beschränkt auf besonders Fromme [1]) und besonders würdige Glieder des Volkes Israel, hervorgegangen aus einem Gerechtigkeitsbedürfnis, das sich mit dem allgemeinen Gedanken an den Sieg

einzelne eventuelle Ausnahmen (Ps. 17 15. Ps. 49 16. Ps. 73 25 f (?) kommen nicht in Betracht —, noch in der Spruchlitteratur (Sprüche Salomo, Jesus Sirach) und im Tobitbuch sich findet, vielmehr hier überall durch bestimmte und klare entgegenstehende Aussprüche, wie durch den allgemeinen Charakter der hier vorliegenden Frömmigkeit ausgeschlossen erscheint. Ezechiel 37 ist nur davon die Rede, dass Gott unter Umständen auch Tote erwecken kann, während im allgemeinen der Satz feststeht, dass Tote nicht wiederkehren. Auch wird der Gedanke nur symbolisch auf das Ganze des Volkes angewandt. Es genügt hier im einzelnen nur auf den unsrer Periode so nahestehenden Siraciden hinzuweisen. 7 17. 36. 10 10 f. 14 11 ff. 16 30. 17 1. 27. 28 6. 38 20 f. 40 1. 11. 41 4. 10–13. 44 9 u. s. f. vgl. Tob. 3 6. 13. 5 10 (ℵ). F. Schwally, D. Leben n. d. Tode n. d. Vorst. d. alten Israels u. d. Judentums 1892. A. Bertholet, Die israel. Vorstellungen v. Zustand n. d. Tode, Freiburg 1899; besonders R. H. Charles a critical history of the doctrine of future life in Israel, in Judaism a. in Christianity London 1899 1—161.

1) Daniel scheint besonders die Märtyrer, die für ihren Glauben den Tod erduldet, ins Auge zu fassen. Dieser Zusammenhang zwischen Martyrium und Auferstehungsglauben ist auch weiterhin lebendig geblieben. vgl. II. Mk. (s. u.) und Ap. Joh. 20 4 ff. Interessant ist in diesem Zusammenhang Tacitus Hist. V 1: animos proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant. Hinc . . . moriendi contemptus. Derselbe Zusammenhang zwischen dem Todesmut der Essener und ihrem Glauben an ein Leben nach dem Tode; Joseph. B. II 152 ff. Ein Nachklang dieser Anschauungen bei Tertullian de resurrectione 43 (Schürer II 550 A. 71) u. ö.

des Volkes nicht zufrieden giebt und nach einem Ausgleich besondrer Ungleichheiten im Lebensglück der einzelnen durch ein nachträgliches Gericht verlangt. Ueber Daniel hinüber macht nun der Gedanke der Totenauferstehung in der Litteratur der makkabäischen Zeit kaum Fortschritte. Eher sind Rückschritte zu verzeichnen.

In den älteren Henochbüchern herrscht hier grosse Unklarheit. Ganz kurz scheint in der Tiervision die Auferstehung der besonders frommen Israeliten angedeutet zu sein. 90 33. Der Text der wichtigen Stelle I. Hen. 22 ist verdorben. Ursprünglich waren hier, wie es scheint, vier Klassen von Toten unterschieden. Von ihnen werden zwei, nämlich die Sünder, welche hier auf Erden ihre Bestrafung noch nicht erhalten haben, und, wie es scheint, die Frommen, welche besondre Leiden erduldet haben, zur Belohnung und Bestrafung auferweckt. Und zwar scheint die Vorstellung dabei obzuwalten, dass die Gerechten dann in das irdische Jerusalem (25), die Gottlosen in das daneben liegende Thal Hinnom versetzt werden (27 3). Eine ähnliche Idee ist auch in der Erwartung ausgesprochen, dass die gefallenen Engel in ihren Gefängnissen unter der Erde für den Tag des grossen Gerichts aufbewahrt werden, um dann noch einmal abgestraft zu werden (s. o. S. 240). — Deutlich wird überall unterschieden zwischen der Pein, welche die Gottlosen jetzt im Hades erleiden, und der Strafe des grossen endgültigen Gerichtes. Wie wenig aber die Tragweite der Hoffnung auf Auferstehung hier erfasst ist, zeigen Zukunftsbilder wie 5 7-9 (10 17) 25 6, in denen ganz in alter Weise von einem langen, glücklichen Leben der Gerechten und ihrem Kinderreichtum in der zukünftigen Zeit geredet wird. In den Paränesen fällt alles Gewicht auf den Gedanken des jenseitigen Gerichtes, aber dieser Gedanke verbindet sich wie es scheint nicht mit dem der Auferstehung. An der entscheidenden Stelle ist zunächst nur von einem Gericht über die Einzelnen unmittelbar nach dem Tode die Rede. 102 4—104 5. Wenn dann von diesem Gericht doch noch einmal ein „grosses Gericht" (103 8. 104 5) auch für die bereits verstorbenen unterschieden wird, so wird das Gericht deutlich als ein Gericht über die Geister gezeichnet (103 8, vgl. auch das Zusatz-Kapitel 108 3. 6. 7-8. 11 ff.). In den vorhergehenden Kapiteln scheint überhaupt nur von dem grossen messianischen Gericht auf Erden die Rede zu sein, und die jenseitige Welt noch gar nicht berücksichtigt zu werden. Freilich heisst es 92 3 ausdrücklich: Der Gerechte wird aus dem Schlaf (dem Todesschlaf) auferstehen. Aber c. 92 ist wahrscheinlich eine später hinzugekommene Ueberschrift zu 91 ff. Ebenso ist in der Einleitung zur Wochenvision 91 10 f. vom Auferstehen der Gerechten und der endgültigen Vernichtung der Sünder die Rede. Doch wird auch die Wochenvision erst verhältnismässig spät entstanden sein. 100 5 ist nur gesagt, dass die (noch lebenden) Gerechten der Zeit der letzten Not durch einen tiefen Schlaf entzogen werden vgl. 96 2. — Ebenso wie die Paränesen kennen nun zwar die Jubilaeen den Gedanken des grossen Gerichts und der endgültigen Vernichtung aller Bösen (5 10. 10 8.), auch die Hoffnung auf ein glückliches Leben der Verstorbenen, aber nicht den Gedanken der Auferstehung. 23 30. Unsicher,

schwankend und uneinheitlich sind auch die Vorstellungen der salomonischen Psalmen. Wenn Ps. 17 44. 18 6 diejenigen selig gepriesen werden, welche die Tage des messianischen Heils noch erleben werden, so scheint die Auferstehungshoffnung hier nicht vorzuliegen. Dazu stimmt auch die durchaus diesseitig-messianische Gesammthaltung dieser Psalmen. Doch wird jene Hoffnung bestimmt Ps. 3 11-12 ausgesprochen: „Des Sünders Verderben ist ewig und sein wird nicht gedacht, wenn er die Frommen heimsucht . . . aber die den Herrn fürchten, werden auferstehen zum ewigen Leben und ihr Leben ist im Licht des Herrn und wird nimmer versiegen". Ps. (12 6) 13 11. 14 2. 10 ist nur ganz allgemein vom ewigen Leben der Frommen und Verderben der Sünder die Rede; Ps. 15 vom Gerichtstag Gottes, aber wieder nicht von der Auferstehung.

Allmählich aber gewinnt der Glaube an die Auferstehung der Toten festere Formen und erringt sich allgemeinere Geltung. Hier wie hinsichtlich der andern modernen Ideen schreiten die Henochischen Bilderreden voran. Sie sprechen zum ersten Mal die Erwartung der Auferstehung aller Toten mit vollkommener Evidenz aus. „In jenen Tagen wird die Erde die, welche in ihr angesammelt sind, zurückgeben und auch die Scheol wird wiedergeben, was sie empfangen hat und die Hölle wird, was sie schuldet, herausgeben. Der Auserwählte wird in jenen Tagen auf meinem Thron sitzen". 51 1-3. vgl. (38 1. 6). 45 1-3. 61 5. Die Hoffnung der Auferstehung aller Toten verbindet sich hier zugleich mit dem Gedanken des Weltgerichts und giebt diesem eine universale, ethische und wiederum auf den einzelnen bezogene Bedeutung. Ebenso bestimmt verbindet der Verfasser des IV. Esra Auferstehung der Toten und Gericht: „Die Erde giebt wieder, die darinnen ruhen, der Staub lässt los, die darinnen schlafen. Die Kammern erstatten die Seelen zurück, die ihnen anvertraut sind. Der Höchste erscheint auf dem Richterthron. Dann kommt das Ende, und das Erbarmen vergeht." 7 32 f. Ueber alle Geschlechter soll im Endgericht die Entscheidung erfolgen. „Einem Reigen (nach Gunkel) soll mein Gericht gleich werden; darin sind die letzten nicht zurück und die ersten nicht voran". 5 42. Die Ausführung 7 78-101 unterscheidet bestimmt den jetzigen Zustand der Toten von ihrem zukünftigen Geschick im Endgericht. Endlich setzt auch II. Baruch (vgl. 50 2. 51 1 ff. 52 3. 85 12-15) offenbar den Gedanken der allgemeinen Auferstehung voraus (doch s. u.). Und mit grosser Sicherheit erscheinen die Gedanken des Weltgerichts und der Auferstehung Sib. IV 181 f. verbunden: „Dann wird Gott selbst wiederum die Gebeine und den Staub der Menschen gestalten und

die Sterblichen wieder aufrichten wie sie zuvor waren. Und dann wird das Gericht sein". vgl. Apok. Joh. 20_{11} ff.

Allgemeiner freilich als der Gedanke der Auferstehung aller Toten scheint in der jüdischen Apokalyptik die Hoffnung auf eine Auferstehung nur der Gerechten in Geltung geblieben zu sein. Es ist bemerkenswert, dass Josephus ausdrücklich es als Meinung der Pharisäer hinstellt, dass nur die Gerechten wieder aufleben (A. XVIII. 14) oder wie er es hellenisierend darstellt in einen andren Leib wandern werden, während die Ungerechten ihre Strafe im Hades empfangen [1]). B. II 163. Die Grundschrift der Testamente verweilt ausschliesslich bei dem Gedanken der Auferstehung der Gerechten. Sim. 6. Levi 18. Juda 25. Seb. 10 (Dan. 5). (anders Benj. 10 [2]). Ebenso scheint der Verfasser des zweiten Makkabäerbuches nur die Auferstehung der Gerechten anzunehmen. 6_{26}. $7_{9.\,14.\,36}$. 12_{43} f. 14_{46}. Auch in unsern Evangelien ist diese Anschauung vertreten. vgl. Lk. 14_{14} ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων und 20_{36}, wo die Gerechten als τῆς ἀναστάσεως υἱοί bezeichnet werden [3]). Eine bemerkenswerte Verbindung beider Gedanken bietet übrigens die Apokalypse des Johannes, nach welcher die besonders Gerechten am Anfang des Zwischenreiches erweckt werden, während dann erst beim grossen Ende die Auferstehung aller Toten erfolgt. 20_{4} ff. $_{11}$ ff. [4]).

---

1) c. Apion. II 218 sagt Jos. ausdrücklich, dass denen, die das Gesetz bewahrt haben „ἔδωκεν ὁ θεὸς γενέσθαι τε πάλιν καὶ βίον ἀμείνω λαβεῖν ἐκ περιτροπῆς".

Pirke Aboth IV 31 (29) ist freilich ein Ausspruch von R. Eliezer ha-Kappar (um 200) überliefert: Die Geborenen müssen sterben, die Toten auferstehen, die Lebenden gerichtet werden.

2) Auch II. Hen. 66_{6} scheint wesentlich an die Auferstehung der Gerechten gedacht zu sein. Auch II. Bar. 42_{7} ist diese Auffassung möglich: „Denn es nimmt das Verderben die mit, welche sein sind, und das Leben die, welche ihm angehören; und angerufen wird der Staub und zu ihm gesagt: Gieb zurück, was nicht Dein ist, und lass auferstehen alles, was Du für seine Zeit aufbewahrt hast".

3) Es ist hier nicht der Ort, auf die nicht mit voller Sicherheit an diesem Punkt festzustellende Meinung Jesu und Pauli einzugehen. vgl. aber noch Βίος Ἀδάμ 13 „Da wird alles Fleisch von Adam an auferstehen bis zu jenem grossen Tag, alle welche heiliges Volk sind". c. 28 „Wenn Du Dich vor allem Bösen bewahrst, will ich Dich wieder aufwecken zur Zeit der Auferstehung" (vgl. c. 41, wo unter dem „Menschengeschlecht, das aus Deinem Samen stammt", wahrscheinlich nur die Gerechten zu verstehen sind).

4) Auch nach II. Bar. 30_{1}f. scheinen die Gerechten und nur diese schon zur Zeit des Messias aufzustehen. — Wenn es im folgenden heisst,

In dem hellenisch bestimmten Judentum tritt der Gedanke der Auferstehung, der so wenig zu hellenischer Anthropologie und Eschatologie passt, natürlich stark zurück. In der Eschatologie Philos, der Sapientia, des vierten Makkabäerbuches (9 sf. 13 17. 15 3. 17 5. 18. 18 23), des slavischen Henoch, der Essener (Joseph. B. II 154 ff.), ist jeder Gedanke an eine Auferstehung der Toten ausgeschlossen. Merkwürdig ist es, dass im Pseudophokylideischen Gedicht neben der Idee des Weiterlebens auch der Gedanke der Auferstehung des Leibes ausgesprochen erscheint. V. 103. 104. (καὶ τάχα δ' ἐκ γαίης ἐλπίζομεν εἰς φάος ἐλθεῖν λείψαν' ἀποιχομένων· ὀπίσω τε νέοι (l. statt θεοὶ) τελέθονται). Vielleicht liegt hier eine Interpolation vor. Aber noch beachtenswerter ist es, dass sich wenigstens in zwei dieser Schriften, welche den Gedanken der Totenauferstehung nicht kennen, dennoch der — ebenfalls unhellenische — Gedanke eines grossen abschliessenden Gerichtes über alle Geschlechter der Menschen findet. Besonders stark tritt derselbe im II. Henoch hervor (s. o.); aber auch der erste Teil der Sapientia redet allgemein von einem grossen Tag der Entscheidung und Heimsuchung. 3 7. 13. 17 f. 4 6. 20. 6 5 f. Hier liegt also derselbe Thatbestand vor wie in den Paränesen des Henoch und in den Jubiläeen. Eine scharfe Abgrenzung zwischen palästinensischer und alexandrinischer Eschatologie ist also nicht vorhanden. Eine rein griechische Eschatologie bieten doch nur Philo und etwas das IV. Makkabäerbuch. Auf die Darstellung der Essener bei Josephus darf man sich nicht unbedingt verlassen. Ueber die eigentümliche Form des Auferstehungsglaubens in der jüdischen Grundschrift von Sib. II s. u.

Auch an Gegnern fehlt es dem Auferstehungsgedanken in unsrer Periode nicht. Dass er sich in der ältesten jüdischen Sibylle noch nicht findet, kann weiter nicht wundernehmen. Er tauchte damals, als diese geschrieben wurde, soeben erst auf. Aber der Verfasser des ersten Makkabäerbuches hat den Glauben nicht geteilt. In der Abschiedsrede des Mattathias 2 49-68, in welcher er hätte zum Ausdruck gebracht werden müssen, fehlt er[1]). Auch das specifisch pharisäische Judithbuch und I. Baruch (vgl. 2 17) kennen ihn nicht. Der Prediger polemisiert mit kalter und skeptischer Ironie gegen die Phantasterei der Neugläubigen. 3 18-22. Es scheint beinahe so, dass die ersten Kapitel der Sapientia sich direkt gegen die falsche Weisheit des Predigers richten. Diese Kapitel und vor allem die Paränesen des I. Henoch (vgl. II. Makk. 12 43 ff) zeigen, mit welcher Energie und

---

dass die Gottlosen (im Hades) dann vor Angst vergehen, weil sie wissen, dass ihr Untergang herbeigekommen sei, — so ist die Meinung die, dass die Gottlosen aus dem Anbruch des messianischen Reiches auf das baldige Nahen des grossen Endgerichts schliessen.

1) 12 43-45 polemisiert das II. Makkabäerbuch gegen die „glaubenslose" Darstellung des ersten Buches.

Leidenschaft von den Frommen dieser Zeit für den Gedanken des jenseitigen Gerichtes gekämpft wurde, wenn auch die Formen dieses Gedankens noch schwankende waren.

Im Laufe der Zeit aber setzt sich allerdings in Palästina der Gedanke der Auferstehung der Toten (resp. einer jenseitigen Vergeltung) durch. Der neue Glaube wird Dogma, er dringt in den Glauben der Masse ein. An ihm scheiden sich Gläubige und Ungläubige, die Pharisäer und Sadducäer. Josephus weist zu wiederholten Malen auf diesen Fundamentalunterschied zwischen den beiden „Sekten" hin. A. XVIII 14. 16. B. II 163 f. Die Evangelien und die Apostelgeschichte zeigen uns deutlich, dass zur Zeit des Lebens und Wirkens Jesu und seiner Jünger diese Stufe der Entwickelung der jüdischen Religion erreicht war [1]). Für Paulus war der Auferstehungsglaube ererbtes Gut. Das Achtzehn-Bitten-Gebet beginnt mit einem Bekenntnis zu dem Gott, der Tote erweckt. Gott hat drei Schlüssel in seinen Händen, heisst es in späterer Ueberlieferung, die des Regens, der Geburt und der Totenbelebung. Taanith 2a, Wünsche I 4os. Aber immerhin blieben zahlreiche und einflussreiche Kreise des Volkes, eben der sadducäische Priesteradel, gewiss auch weitere Kreise des Volkes dem neuen Glauben fern. Der Streit um ihn war zu Jesu und der Apostel Zeit lebendig. Besondere Schwierigkeit machte es dabei den Neugläubigen, ihren Glauben aus der Schrift zu beweisen (vgl. oben S. 174 f.). Denn freilich hatten die Gegner die Vergangenheit und die Geschichte für sich. Aber was bedeuten Vergangenheit und Geschichte für einen neu aufstrebenden kräftigen Glauben [2]).

1) Dass der Gedanke der Auferstehung sich in dem kleinen Stück Sib. III. 46 ff. und in der Assumptio Mosis nicht findet, kann auch daher kommen, dass diese Apokalypsen uns nur fragmentarisch erhalten sind. Ebenso lässt sich über die kleineren in grössere Zusammenhänge eingesprengten messianischen Schilderungen II. Bar. 36—40. 53—74., IV. Es. 11—13., Sib. V 247 ff. etc. wenig sagen.

2) vgl. Sanhedrin XI 1.: „Keinen Anteil an der zukünftigen Welt hat, wer sagt, dass sich die Wiederbelebung der Toten nicht aus der Thora beweisen lasse". Rosch haschana 17a (Wünsche I 329): „Die Ketzer, die Verräter und Epikuräer, welche die Thora und die Totenauferstehung leugnen und sich von den Wegen der Gesammtheit absondern . . . . fahren in die Hölle." Der Abschnitt Sanhedrin 90—92 ist hier vor allem bedeutsam, weil er eine ganze Kette von Schriftbeweisen für die Auferstehung der Toten bringt. Unter den Auktoritäten befinden sich vor allem auch die Gelehrten aus der ersten Zeit der Schule von Jabne R. Gamaliel II., Josua ben Cha-

Ueber das „Wie" der Totenauferstehung findet sich eine ausführliche Erörterung II. Bar. 49—52. Danach sollen die Toten zunächst in ihrer irdischen Gestalt auferstehen, dann aber verwandelt werden. Das Aussehen der Gottlosen soll sich zum Schlimmeren gestalten, die Gerechten sollen strahlen im Himmelsglanz. Das ist bereits ein Versuch zu spiritualisieren, wie er dann entschlossener und auf Grund einer principiellen Anschauung von πνεῦμα und σάρξ von Paulus durchgeführt wird. Die Durchschnittsanschauung wird man sich hier stark realistisch vorzustellen haben. (vgl. den Streit der Schulen Hillels und Schammais über das „Wie" der Totenauferstehung. Bereschith Rabba c. 14. Vajjikra Rabba c. 14. Bacher I 19). Doch fehlen geistigere Auffassungen nicht (s. den folgenden Abschnitt). Verbreitet ist die Anschauung, dass die Toten beim Schall der Posaune, die nach der älteren Auffassung die zerstreuten Israeliten sammelt, auferstehen sollen. IV. Es. 6 23. I. Ko. 15 52. I. Thess. 4 16. Bousset Antichrist 166. Der Messias spielt bei der Totenerweckung keine Rolle. Dass er Tote erweckt, ist Gottes Ehrenprädikat (Schmone Esre. 1). Sib. VIII 169f. ist schon aus diesem Grunde christlich.

8. Der individuelle Gerichtsgedanke. Der Zustand der Gottlosen und Frommen nach dem Gericht. Somit wird nun das universale, grosse Gericht Gottes ein Gericht über den Einzelnen. Neben den Gedanken, dass die Zukunft das Gericht zu Gunsten Israels über dessen Feinde bringe, tritt der andere, dass in Zukunft das Gericht Gottes über den Einzelnen ergehe, und jeder für sein Leben vor Gottes Richterthron einzustehen habe. Neben den nationalen tritt der ethische Gedanke, neben den Gegensatz: Israel und seine Feinde, der latent in diesem schon enthaltene Gegensatz: Gottlose und Fromme. So verworren und unklar, durchsetzt von nationalen Prätensionen und entstellt durch den Fanatismus der Parteien die neuen Gedanken meistens auftreten, sie sind vorhanden, sie wachsen allmählich empor und beginnen Frömmigkeit und Sittlichkeit zu beeinflussen. „Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten", (II. Hen. 39 8) — diese Stimmung hat sicher das Leben der ernsteren, der führenden Geister im Pharisäismus, eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai beherrscht. Und wenn Jesus in seiner Predigt den Gerichtsgedanken entkleidet von allem Beiwerk nationaler Prätension in

nanja, dann R. Ismael, R. Meir u. s. w. Die Beweise erinnern sehr an den Beweis, den Jesus nach Mk. 12 26 f. aus der Schrift für die Totenauferstehung führt.

seiner ganzen Reinheit und ethischen Wucht heraustreten liess, so fand er bei seinen Hörern einen günstigen Resonanzboden.

In den meisten hier in Betracht kommenden Quellen wird nun der Zustand der Frommen nach dem Gericht als ein dauernder und unwiderruflicher aufgefasst.

Die Frommen bekommen das ewige Leben. Dieser zusammenfassende Ausdruck (חַיֵּי עוֹלָם) beherrscht die apokalyptische Litteratur [1]).

Da. 12 2: „Viele werden erwachen zum ewigen Leben". Ps. Sal. 3 12: (16) ἀναστήσονται εἰς ζωὴν αἰώνιον. 9 5 (9). 13 11 (9). 14 3 (2). 14 10 (7): κληρονομήσουσιν ζωήν. (cf. Sib. Prooem. 84 f). 15 13. (15). I. Hen. 37 4. 40 9: „Das ewige Leben ererben". 58 3. II. Hen. 65 10: „Alles verwesliche wird vergehen, und es wird das ewige Leben sein", (vgl. 42 10 Zusatz) II. Makk. 7 9 αἰώνιος ἀναβίωσις ζωῆς; 7 14. 7 36 ἀέναος ζωή. Vgl. in den synoptischen Evangelien Verbindungen mit κληρονομεῖν Mk. 10 17 = Lk. 10 25. 18 18 (Mt. 19 16 ἔχειν), Mt. 19 29; εἰσέρχεσθαι εἰς Mk. 9 43. 45 = Mt. 18 8 f, Mt. 19 17; ἀπέρχεσθαι εἰς Mt. 25 46; λαμβάνειν Mk. 10 30 Lk. 18 30 u. s. w. Einfaches ζωή überwiegt hier ζωὴ αἰώνιος: Mk. 10 17 = Mt. 19 16. Lk. 10 25. 18 18; Mk. 10 30 = Mt. 19 29 = Lk. 18 30; Mt. 25 46. Verwandte Ausdrücke: II. Hen. 50 2 den (zukünftigen) endlosen Aeon in Besitz nehmen (ererben)'; 66 6 Erben des endlosen Aeons (Sap. Sal. 5 15). IV. Es. 14 35 neues Leben. II. Bar. 14 13 „sie empfangen die Welt, die Du ihnen verheissen hast". 51 3 „die unsterbliche Welt (Aeon)". Eliezer ben Hyrcanus (um 100) redet von solchen, die das ewige Leben verlassen und sich mit dem vergänglichen Leben befassen. Beza 15 b. Wünsche I 251 (II. Bar. 51 15 f) vgl. Dalman 127—132.

Mit der Vorstellung vom ewigen Leben verbindet sich dann die Wendung: der Weg der zum Leben resp. zum Tode führt. I. Hen. 94 2: „Bestimmten Menschen eines (künftigen) Geschlechts werden die Wege der Gewaltthätigkeit und des Todes offenbar werden." Test. Asser. 1.: „Zwei Wege hat Gott den Menschenkindern gegeben . . . . . und zwei Plätze und zwei Ziele." — In der Sammlung gefälschter Verse heisst es in einem, dem Diphilus (Philemon) zugeschriebenen Cento von Versen: καὶ γὰρ καθ' ἅδην δύο τρίβους νομίζομεν, μίαν δικαίων ἑτέραν δ' ἀσεβῶν εἶναι ὅρον. Clemens Alex. Strom. V 14 121. (Bei Ps. Justin de monarchia 3 sind die Verse in das Citat aus Sophokles geraten). R. Jochanan ben

1) Das ewige Leben ist der Lohn der guten Werke der Frommen. Daher finden wir oft die Vorstelllung von einem Schatz, den die Frommen im Himmel haben, von Vorratskammern, in denen ihre guten Werke aufbewahrt werden. IV. Es. 7 77. 8 33. 36. II. Bar. 14 12. 24 1 (vgl. schon Ps. Sal. 9 5: vgl. Mt. 6 20 = Lk. 12 33.) Mk. 10 21 = Lk. 18 22 = Mt. 19 21. Ueber das Sammeln himmlischer Schätze durch Wohlthätigkeit ist ein längerer Ausspruch des Proselyten-Königs Monobazos (in der nachherodianischen Zeit) Baba Bathra. 11a aufbewahrt. — Andre Belege aus der spätjüdischen Litteratur Dalman 169 f.

Zakkai soll in seiner Sterbestunde gesagt haben: „Vor mir sind zwei Wege, der eine zum Garten Eden, der andre zum Gehinnom und ich weiss nicht auf welchen sie mich führen". Berachot 28b. II. Hen. 30 15 „und ich zeigte ihm (Adam) zwei Wege, Licht und Finsternis." (IV. Es. 7 129). Mt. 7 13 f. II. Bar. 85 13. Didache 1 1. Ep. Barnab. 18. vgl. A. Harnack: Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. 1886.

Es ist nun freilich zuzugestehen, dass die Vorstellungen vom ewigen Leben innerhalb der jüdischen Apokalyptik selten ganz rein und klar hervortreten. Es ist schon oben darauf hingewiesen, dass die Grundschrift des I. Henoch trotz der hier ausgesprochenen Hoffnung der Auferstehung doch das neue Leben der Frommen durchaus als ein fortgesetztes irdisches Leben von sehr langer Dauer auffasst. 5 9. 10 (10) 17. 25 6, vgl. Jub. 23 27-29. Und mehr noch als dies in der Litteratur sichtbar wird, wird der Glaube des Volkes an ein zukünftiges Leben durchaus diesseitig materialistisch gewesen sein. Jesus wird vielleicht in seiner Umgebung etwas verhältnismässig neues gesagt haben, wenn er im Streit mit den Sadducäern betont, dass es im zukünftigen Leben kein Freien oder Sich-freien — lassen giebt. Die sinnlichen Güter des jenseitigen Reiches, das Essen und Trinken beim festlichen Mahle, das Fernbleiben aller Krankheit, das Wandeln auf grünen Matten und Auen, werden für die Masse immer die grösste Anziehungskraft gehabt haben. „Sie werden mit dem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit . . . und werden mit dem Kleide der Herrlichkeit angethan sein". I. Hen. 62 14 f.

Aber es fehlt doch auch nicht an Zeugnissen dafür, dass man das zukünftige Leben wirklich als ein ewiges und zugleich als ein überweltliches, auf eine neue Daseinsstufe erhobenes Leben erfassen lernte [1]). Es ist bereits darauf hingewiesen, wie an einer Reihe von Aussprüchen der apokalyptischen Litteratur — Jes. 25 7, IV. Es. 8 53. II. Bar. 21 22. Test. Levi 18. I. Kor. 15. 28f. 55. Apok. Joh. 21 4 — die Idee der engültigen Vernichtung des Todes ausgesprochen ist. Das neue Leben der Frommen wird mit himmlischem Glanze umwoben. Die Frommen sollen leuchten wie der Glanz der Himmelsveste, wie die Sterne am Himmel, sie sollen jenen himmlischen leuchtenden Wesen gleichen, die dort oben am Himmel stille ihre Bahnen ziehen. Leben und Licht werden Korrelatbegriffe, ja, ausdrücklich wird gesagt, dass die Frommen sein werden wie die Engel.

1) Henoch 38 2 spricht von den Geheimnissen der Gerechten, die offenbar werden.

Ein spätes, aber immerhin interessantes Wort Rabbi Judas (2. Jahrh.) mag hier noch angeführt werden: „In der zukünftigen Welt ist weder Essen noch Trinken, weder Fortpflanzung noch Vermehrung, weder Handel noch Wandel, weder Neid noch Hass noch Streit, sondern die Gerechten sitzen mit Kronen auf ihren Häuptern und erfreuen sich am Glanz der Schechina". Berachoth 17a. Wünsche I 39. — Man vergleiche Paulus Rö. 14 17 οὐ γάρ ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βρῶσις καὶ πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη καὶ χαρὰ ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Es ist möglich, dass schon der Rabbine Paulus bis zu einem gewissen Grade diese spiritualistische Anschauung vom Jenseits besessen hat. — Im allgemeinen sind derartige religiöse und ethische Gedanken vom Jenseits in den apokalyptischen Aeusserungen des Judentums freilich sehr selten.

Die Hoffnung, dass die Gerechten leuchten werden wie die Sterne, ist zum ersten Mal Da. 12 3 ausgesprochen. vgl. Sap. Sal. 3 7: „Zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie helle leuchten, und wie Funken im Schilfrohr werden sie sprühen". I. Hen. 108 11-14. II. Hen. 66 7 (siebenfach mehr denn die Sonne). IV. Es. 7 97. 125. II. Bar. 51 1 ff. (die Frommen werden sich nach der Auferstehung verwandeln; „ihr Glanz wird alsdann in verschiedenen Gestalten erstrahlen, und das Aussehen ihrer Angesichter wird sich in leuchtende Schönheit verwandeln") Mt. 13 43. Zur Gleichung Licht und Leben vergleiche: I. Hen. 58 3 Licht des ewigen Lebens. 5 7. 38 4. Ps. Sal. 3 12 (16) ἡ ζωὴ αὐτῶν ἐν φωτὶ κυρίου. II. Hen. 42 10 (Zusatz). II. Bar. 48 50. Zu vergleichen ist auch die Schilderung der hellen Totenorte der Gerechten mit dem hellen lichtspendenden Wasserquell (Lebensquell). I. Hen. 22 2-9. Dass die Frommen den Engeln gleichen sollen, sagen bereits die Bilderreden. I. Hen. 51 4 f. „Alle werden Engel im Himmel werden, ihr Antlitz wird vor Freude leuchten". Sap. Sal. 5 5 „Wie wird er (der Fromme) nun unter die Söhne Gottes gerechnet und hat ein Besitztum unter den Heiligen?" II. Bar. 51 10 „In Himmelshöhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein". V. 12. „Die Herrlichkeit der Gerechten grösser als der Engel". Mt. 5 9. Lk. 6 35. Mk. 12 25 u. Par. Lk. 20 36.

Noch eine andre Vorstellung hängt mit diesem Gedankenkreis zusammen, nämlich die von den himmlischen Kleidern, welche die Gläubigen erhalten werden. Ursprünglich ist die Vorstellung von himmlischen Kleidern, wie die des Essens und Trinkens eine sinnlich realistische. Schöne Kleider und Kronen gehören zum herrlichen zukünftigen Leben. Aber allmählich wird das himmlische Kleid nichts anderes als die äussere herrliche Erscheinungsform der Gläubigen im Jenseits „der neue Leib". I. Hen. 62 14 „Und dies soll euer Kleid sein, ein Kleid des Lebens bei dem Herrn der Geister". Ganz deutlich und bereits in einer eigentümlichen Verbindung mit sakramentaler Vorstellung (Oelsalbung) liegt diese Idee II. Hen. 22 8 ff. vor (vgl. besonders noch 56 2) In der Ascensio des Jesaia kann der Seher nicht eher zum höchsten Himmel aufsteigen, als bis ihm sein himmlisches Kleid von dort entgegengebracht ist. 9 1-2. Er sieht im höchsten Himmel die Kronen

und Kleider der Gläubigen, die diese einst bekommen sollen. 9 9–13. vgl. 8 14. 16. Ap. Joh. 3 4. 5. 18. 6 11. 7 9. II. Kor. 5 3 ff. Ueber religionsgeschichtliche Parallelen s. Bousset, Himmelsreise der Seele. Archiv f. Religionswissensch. IV 3. 233 f.

Dem gegenüber gilt auch das Geschick der Gottlosen als ein ewiges, unwiderrufbares. „Es ist dort nicht wieder eine Gelegenheit für die Busse und nicht ein Ende für die Zeiten und nicht ein Wechsel für die Wege und nicht eine Gelegenheit für Gebet . . . . . und nicht Erlangung von Erkenntnis . . . . . und nicht Gelegenheit für die Reue der Seele" II. Bar. 85 12 f. Ueberall wo, wie wir oben gesehen haben, zwischen dem vorläufigen Aufenthalt im Hades und einem endgültigen Gericht noch geschieden wird, wird sicher der durch das letztere herbeigeführte Zustand als ein definitiver betrachtet. Dabei schwanken die Vorstellungen zwischen der Idee einer endgültigen Vernichtung und einer ewigen Peinigung, und hinzu kommt endlich noch die dritte Auffassung, derzufolge zwar die Gerechten auferstehen, die Gottlosen aber im Hades bleiben. So wechseln auch die Bilder für das Schicksal der Gottlosen, die gebräuchlichsten sind: Finsternis, Nacht und Dunkel, Vernichtung, Verwesung, Feuerpein und Qualen. Vorbildlich wird hier vor allem Jes. 66 24 (vgl. Sach 14 12). Bemerkenswert ist, dass von einer seelischen Qual der Gottlosen, ihrer Gottesverlassenheit, von vergeblicher Reue oder Schmerz fast nie die Rede ist. (Doch vgl. die Schilderung des Zwischenzustandes IV. Es. 7 81–87).

Die Vorstellung der Vernichtung scheinen die Paränesen des Henoch zu bevorzugen 94 1. 6. 7. 10. 95 6. 96 6 (ihr werdet verwelken und vertrocknen, weil ihr die Quelle des Lebens verlassen habt). 96 8. 97 1. 98 10. 14. 99 1. 11. (in der Scheol sollt ihr getötet werden.) Ps. Sal. 3 11 ἡ ἀπώλεια τοῦ ἁμαρτωλοῦ εἰς τὸν αἰῶνα. 13 11. (10). 14 9 (6) ἡ κληρονομία αὐτῶν ᾅδης καὶ σκότος καὶ ἀπώλεια καὶ οὐχ εὑρεθήσονται. 15 10 (11). 12 (13). Man beachte die Korrelate zu ἀπώλεια: ᾅδης, σκότος. — II. Makk. 7 14. 16. II. Bar. 30 5 (?). IV. Esra 8 38. Tod, Gericht, Verderben. 7 48. 61. Zu dem synonymen Gebrauch von Finsternis und Verderben vgl. I. Hen. 63 6. 92 5. 94 9 (108 14). IV. Es. 7 125. Sib. IV 43: „Er wird die Gottlosen zurück ins Dunkel schicken." vgl. σκότος τὸ ἐξώτερον Mt. 8 12. 22 13. 25 30. Ueberall da wo die Vorstellung herrscht, dass nur die Frommen auferstehen, verbindet sich damit eher der Gedanke der Vernichtung der Gottlosen, als der der ewigen Qual. s. o. S. 259f.

Zur Vorstellung von ewiger Verdammnis, Strafe und Pein vgl. Da. 12 2 (nach Jes. 66): „Viele werden erwachen zu Schmach und ewigem Abscheu". I. Hen. 91 15 (das grosse ewige Gericht). 103 8.: „das grosse Gericht in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen". Die Strafe der gefallenen Engel wird als eine ewige gedacht. 10 6. 12. 13. 90 24 f. Nach Hen. 27 2. 90 26 wird sicher auch eine langdauernde Pein der Gottlosen angenommen. II. Hen. 9—10 ist sowohl Paradies wie Hölle, der über-

aus schreckliche Ort, von Anbeginn der Welt zubereitet, daher auch ewig. (Mt. 25 41). II. Bar. 44 12 „die welche zur Pein dahingehen". 78 6 „gerichtet werden und Pein erleiden" (51 5. 83 8). 83 10-21. 85 13. IV. Es. 7 36 f. 75. 84. 8 59 (Durst und Pein vgl. Lk. 16 24). Mt. 25 46 κόλασις αἰώνιος.

Besonders ist immer wieder von der Feuerqual, dem Brennen im Feuer die Rede. I. Hen. 10 6. 12 f. 90 24-26. 100 9. 108 4-6. IV. Es. 7 36 f (Ofen der Gehenna). II. Bar. 44 15 „Der Aufenthalt der übrigen wird im Feuer sein". 44 12. 59 2. 85 13 „Der Urteilsspruch zum Verderben, der Weg zum Feuer, der Pfad zur Gehenna". 48 43 „Unzählige sind es, die das Feuer frisst". — Vgl. dazu im N. T. γέεννα τοῦ πυρός: Mt. 5 22. Mk. 9 43. 45. 47 (= Mt. 18 9); πῦρ ἄσβεστον: Mk. 9 43. 48 (Mt. 3 12 = Lk. 3 17); πῦρ αἰώνιον: Mt. 18 28. 25 41. Jud. 7; λίμνη τοῦ πυρός [καὶ θείου] Ap. Joh. 19 20. 20 10. 14. 15. 21 8; κάμινος τοῦ πυρός Mt. 13 42. 50. Paulus kennt nur das Reinigungsfeuer I. Ko. 3 13 (anders 2. Th. 1 8) vgl. Hebr. 10 27. Uebrigens ist es auch da, wo unsere Quellen von Feuerqualen reden, nicht überall sicher, ob eine ewige Qual gemeint, oder nur an das Vernichtungsfeuer gedacht ist. Vgl. Da. 7 11. I. Hen. 98 3. 102 1. 48 8. Jub. 36 10. Test. Sebul. 10. Ps. Sal. 15 4. Sib. Prooem. 81 f. II. Bar. 48 39. 43 (?).

Vermischung verschiedener Bilder z. B. I. Hen. 103 8 „Finsternis, Ketten jodernde Flammen". 63 10 f. „Flammen der höllischen Pein, Finsternis, Scham". (10 13). II. Hen. 10 u. ö. vgl. endlich auch das nicht ganz hierher gehörige Wort Sap. 4 19 „sie werden zu einem vernichteten Leichnam und zum Gespött" (Jes. 66 24).

Während die specifisch nationale Zukunftshoffnung sich wesentlich damit zufrieden giebt, dass in Zukunft Israel die Herrschaft zufällt und die Heiden unterworfen werden, wird nun wenigstens hier und da der darin ja freilich enthaltene religiös-ethische Gedanke hervorgehoben und Wert darauf gelegt, dass im neuen Aeon die Ungerechtigkeit und die Sünde ganz verschwinde. „Darauf werden die Wurzeln der Ungerechtigkeit abgeschnitten werden", „sie werden unterhalb des Himmels vernichtet werden" heisst es bereits in der Wochenvision, I. Hen. 91 8 11 (vgl. 91 17 „die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr genannt werden"). Besonders legen die Bilderreden Wert auf diesen Gedanken der völligen Scheidung. Wenn das Ende kommt, dann soll auf Erden die Gemeinde der Gerechten, die Gemeinde der Auserwählten und Heiligen erscheinen. 38 1. 62 8. Der Messias wird das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen, die von nun an nicht mehr gehindert werden soll. 53 6. Dann sollen die Sünder aus den Häusern der Gemeindeversammlung und der Gläubigen vertrieben werden 46 8. Ja sie werden ganz und gar von der Oberfläche der Erde verschwinden, in den Himmel sollen sie nicht hinaufsteigen und nicht auf die Erde gelangen. Ihre Wohnstätte soll in der Unterwelt sein, es wäre ihnen besser, sie wären nie geboren.

38 1-4. 41 2. 45 1 f. 5 f. 53 2. 62 10-13. Ap. Joh. 21 8. An Stelle des Volkes Israel, das über seine Feinde herrscht, ist in diesem Zukunftsbild die Gemeindeversammlung der Frommen (die Synagoge oder die Kirche) getreten, die dann allein auf Erden existieren soll [1]).

9. Die Welterneuerung. Nach der Auferstehung der Toten und dem Weltgericht soll dann die grosse Welterneuerung eintreten. Die „neue Welt" soll kommen. Von einem neuen Himmel und einer neuen Erde ist bereits in den späten Stücken Jes. 65 17. 66 22 die Rede. Leider sind die Andeutungen der Propheten zu kurz und unsystematisch, als dass wir darüber urteilen könnten, ob hier nur ein kühner poetischer Ausdruck oder mehr vorliege. Aber wenn uns in der späteren jüdischen Apokalyptik die Formeln: der neue Himmel und die neue Erde, die neue Welt, Welterneuerung begegnen, so sind diese ernst zu nehmen. Sie sind auf dem gesammten oben entwickelten Hintergrund zu begreifen. Die neue Welt ist der ewige leidlose zukünftige Aeon, der im schroffen Gegensatz zu diesem Aeon steht, in welchem die auferstandenen Toten leben in der Fülle des Lichts, aus der die Gottlosen und Ungerechten, Beliar und die Schaaren der bösen Engel, die wilden Tiere, Krankheit, Not und vor allem der Tod verschwunden sind, in der das Leben der Frommen und Gerechten auf eine höhere Stufe des Daseins erhoben, ewiges Leben ist. So oft auch die jüdische Apokalyptik bei der Schilderung dieser neuen Welt entgleist und dem Bilde ganz irdische materielle Züge und einen Beisatz nationaler Leidenschaftlichkeit beimischt, so ist die Idee der toto genere verschiedenen neuen Welt, einer realen Welterneuerung thatsächlich vorhanden und bricht sich allmählich Bahn.

Im einzelnen zu vergleichen sind namentlich folgende Stellen I. Hen. 91 16f (Wochenvision, nach dem Engelgericht:) „Der erste Himmel wird verschwinden und vergehen, ein neuer Himmel wird erscheinen . . . Danach werden viele zahllose Wesen in Ewigkeit . . . sein". Nach I. Hen. 72 1 wird die Ordnung der Gestirne so lange bestehen, bis „die neue, ewig dauernde Schöpfung" geschaffen wird. Jub. 1 29 „Vom Tage der [Schöpfung an bis zum Tage der] neuen Schöpfung, wenn Himmel und Erde und alle ihre Kreatur erneut werden wird" (50 5). Alle Zeitunterschiede sollen im neuen Aeon aufhören. II. Hen. 65 7. II. Bar. 32 6: „Grösser aber als diese Trübsale wird der Kampf sein, wenn der Allmächtige seine Schöpfung erneuern wird" (31 5). 44 12 „die neue Welt", 57 2. IV. Es. 7 75 „Die Zeiten, in denen Du die Schöpfung erneuern wirst". Mt. 19 28 hat hierfür den treffenden Aus-

1) Vgl. den Ausspruch R. Ismael ben Elischas um 110, Siphre Num. 117 (Dalman 172) „Es ist Freude vor dem Ort (Gott), wenn die, welche ihn erzürnen, aus der Welt verschwinden".

druck παλιγγενεσία (Gal. 6 15. 2. Kor. 5 17 καινὴ κτίσις. Ap. Joh. 21 1 ff.). Eleazar aus Modein, Mechilta 51 b. z. Ex. 16 25. (Bacher I 202) zählt unter den guten Gaben der Zukunft neben dem künftigen Aeon „die neue Welt (עוֹלָם חָדָשׁ) auf. Vgl. Targum Onk. z. Dt. 32 12, den Anfang des Kaddisch-Gebetes (Dalman 305). Nach Sanhedrin 97 b, soll einer doch wohl ziemlich späten Tradition gemäss die Welt im Jahre 4291 untergehen, und der Heilige seine Welt nicht eher als nach 7000 Jahren erneuern. Wünsche II 3, 194. Andre Stellen bei Dalman 145. Zu allgemeinerem Gebrauch scheint der Begriff nach dieser Zusammenstellung erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts gekommen zu sein. Aber die Sache ist älter.

Nur hier und da, häufiger erst in späterer Zeit finden wir die Lehre von der Welterneuerung in einer dogmatisch fixierten und ausgeprägten Gestalt, als Lehre vom Weltuntergang durch Feuer und einer darauf erfolgenden Neuschöpfung.

Die erste Spur dieser Phantasie begegnet wie es scheint in der Sammlung gefälschter Verse. Hier sind dem Sophokles (Justin de monarchia 3. vgl. Clemens Alex. Strom. V 14 121 f.) eine Reihe von Versen untergeschoben, in denen der Weltuntergang durch Feuer und die Apokatastasis (κἄπειτα σώσει πάνθ' ἃ πρόσθ' ἀπώλεσεν) vorgetragen ist. Sib. III 46 ff. wird im Zusammenhang mit der Weissagung vom Antichrist Beliar dieselbe Erwartung ausgesprochen: „Und fallen wird das ganze vielgestaltige Himmelsgewölbe auf die hehre Erde und in das Meer, und es wird fliessen ein Giessbach mächtigen Feuers unermüdlich verbrennend die Erde, verbrennend das Meer, und es wird das Himmelsgewölbe in eins zusammenschmelzen.“ vgl. III 83 ff. vorher V. 72 ff. 54 ff. (Sib. III 542. 690 gehören nicht hierher). In beträchtlicher Erweiterung findet sich die Schilderung vom grossen Weltbrande II 196 ff. (VIII 243, 337 ff. 412 f.). Das Feuer verbrennt Meer und Flüsse ja selbst den unerbittlichen Hades. Ebenso schliesst Sib. IV 173—178 mit der Weissagung, dass Feuer über die ganze Welt kommen und Land und Meer ausbrennen, und danach Gott die Menschen erneuern wird 179—182. vgl. Sib. V 155—161. 206—213, 274 f. (344—349). 447. 512—531. Nach V 155 ff. soll ein Stern vom Himmel fallen und die Erde verbrennen. Vgl. namentlich noch die groteske Schilderung des Kampfes der Gestirne mit einander 206—213, 512—531. Auch hier heisst es, dass in Zukunft kein Meer sein wird, vgl. Ass. Mos. 10 6. Ap. Joh. 21 1 findet hier seine Erklärung. — Wie schon in Sib. II und III, so bildet in der späteren Tradition die Schilderung des Weltbrandes den stereotypen Abschluss fast sämmtlicher Antichristapokalypsen. (Vgl. Bousset, Antichrist 159 ff. Ferner noch das Hystaspesfragment, Justin Apol. I 20. Hippolyt, Philosophumena IX 30.) — Diese Lehre vom Weltbrand ist nun auch in der jüdischen Tradition mit der Sage der Sündflut zusammengebracht. Dann entsteht die Lehre, dass die Welt zweimal ihren Untergang findet, einmal durch Wasser, das andre Mal durch Feuer. Vita Adae 49 f. Joseph. A. I 70 f. II. Petr. 3 5-13. Die Vorstellung ist auch in der Aeusserung (Mechilta 57 a zu Ex. 18 1) des Eleazar von Modein vorausgesetzt (Bacher I 202 f. vgl. Sebachim 116 a. Wünsche II 4, 20). Auch Philo spielt in seinen Schriften

— hier sicher griechischen Philosophemen folgend — auf die Lehre vom Weltuntergang durch Feuer an, obwohl diese in seiner Gesamtweltanschauung keine Bedeutung hat. de providentia I 35. 55. Quaest. in Gen. II 100. De Abr. 8 u. 26 f. Vita Mosis III 36. De victimis 6. M. II 242. Wendland, Philos Schrift über die Vorsehung 1892 S. 12 (Anm.).

Mit der Idee vom Weltbrande verbindet sich endlich Sib. II 221 ff. eine ganz eigentümliche Gerichtsidee. Danach müssen die Menschen am Ende durch die vom Himmel herabströmenden Feuermassen hindurchwandern 252 ff. Die Gerechten wandern sicher durch die brennenden Fluten zum Licht und sorglosen Leben 313 ff. Die Ungerechten aber werden furchtbar im Feuer gequält 285 ff. Aber endlich nach langer Zeit werden auch diese gerettet 311 f. 330 ff. Es wird später nachgewiesen werden, woher diese merkwürdigen Vorstellungen stammen, und wie hier Elemente persischer Eschatologie, babylonischer Astronomie und philosophisch-stoischer Spekulation mit einander verschmolzen sind. Die Ansicht, dass das Höllenfeuer eine beschränkte Dauer (12 Monate) habe, also die Lehre von der Apokatastasis, hat übrigens auch R. Akiba. Edujoth II 10. Bacher I 337 vorgetragen.

10. Die Wohnung der Gerechten und der Aufenthalt der Gottlosen. In der neuen Welt, auf der erneuerten Erde wird nun die Wohnung der Gerechten sein. Besonders verweilen die Bilderreden bei diesem Gedanken. Unter dem verwandelten Himmel, auf der verwandelten Erde soll die Gemeinde der Gerechten ihren Aufenthalt haben. 45_{4-6}. 51_5, die Unterschiede und Grenzen zwischen Himmel und Erde verschwinden. Die Gerechten werden Engel im Himmel genannt. 51_4. Die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Herrn der Geister wird hergestellt sein 62_{14}. 45_6. Test. Juda 25. Levi 18. Ap. Joh. 7_{15-17}. 21_{3-7} u. ö.

Mit besondrer Vorliebe wird nun auch als der Aufenthalt der Frommen in der neuen Welt das Paradies genannt. Ursprünglich ist das Paradies als ein irdischer Ort gedacht, jener wunderbare Garten (in der rabbinischen Ueberlieferung גַּן עֵדֶן seltener פַּרְדֵּס) im fernen Osten (1. Hen. 32_{3-6}, nach Henoch 70_3 f. im Nordwesten, 77_3 im Nordosten. vgl. 60_8. 61_{12}). Später scheint man sich dann das Paradies vielfach auf einem hohen Berg im Osten gedacht zu haben. Da wo weit jenseits Euphrat und Tigris die Berge in den Himmel ragen, wo man in den Himmel schauen und die Engel Gottes singen hören kann, war der Aufenthalt Adams[1]). Endlich verlegte man das

1) I. Hen. 24 f. ist der Paradiesesbaum auf einem hohen Berge im Osten gedacht, dessen Gipfel dem Thron Gottes gleicht, auf den Gott sich am Ende

Paradies ganz von der Erde fort in den Himmel oder einen der Himmel. Henoch sieht das vorweltlich gegründete Paradies bei seiner Auffahrt im dritten Himmel. II. Hen. 8—9. vgl. 49 2 Präexistenz des Par.). Eine ähnliche Vorstellung setzt Paulus II. Ko. 12 3 f. voraus. Dem Verfasser des vierten Esrabuch ist das Paradies ein präexistenter überweltlicher Wohnort, der am grossen Gerichtstag zugleich mit der Gehenna erscheint. 7 36-38. Und dieses überweltliche Paradies soll nun der Wohnort der Gläubigen in der seligen Zukunft sein. „Denn es werden vor ihnen ausgebreitet die weiten Räume des Paradieses und es wird ihnen die hoheitsvolle Schönheit der lebenden Wesen gezeigt werden, die zunächst des Thrones sind, und aller Heerschaaren der Engel". „Denn in den [Himmels]höhen jener Welt werden sie wohnen". II. Bar. 51 11. 10 vgl. IV. Es. 8 52-54 Sib. Prooem. 84 ff. (Lk. 16 22. Lk. 23 43). Vgl. noch Dan. 5 (Ἐδέμ). Levi 18 (παράδεισος). Βίος Ἀδάμ 13. 28. II. Hen. 42 Zusatz.

Mit der Vorstellung vom Paradies hängt die vom Lebensbaum zusammen. Der Lebensbaum spendet den Gläubigen eine wunderbare und überirdische Unsterblichkeitsspeise. Hen. 25 4-5. (Zu diesem Zweck wird er am Ende der Tage vom Osten nach dem Berg Zion versetzt.). Levi 18. Βίος Ἀδάμ 28. IV. Es. 9 19 spricht in feierlicher Weise von „dem ewigen Tisch, der geheimnisvollen Weide" vgl. 8 52. Sib. Prooem. 87 (süsses Brod vom gestirnten Himmel). Sib. III 746 (Honig vom Himmel her). II 318. Lk. 22 18. 30 (Mt. 26 29. Mk. 14 25). Apok. Joh. 2 17. II. Bar. 29 8. Analog ist die Vorstellung vom Wasserquell bei den seligen Totenorten. I. Hen. 22 2 f. und vom Wasser des Lebens (Ez. 47 1 ff.). Apok. Joh. 7 17. 21 6. 22 1. 17. Auch die Vorstellung vom Lebensöl gehört hierher (II. Hen. 8 5 Rec. B) Vita Adae 36 ff. βίος Ἀδάμ 9 ff. vgl. Apok. Joh. 2 7. 22 2. 14. Pseudoclem. Rec. I 45. (Bousset, Himmelsreise der Seele, Archiv f. Religionswissensch. IV. 1900. 139). Endlich erwähne ich noch die merkwürdige Phantasie, dass Gott am Ende den Leviathan und Behemoth schlachten, und die Frommen von deren Fleisch essen sollen I. Hen. 60 7 ff. II. Bar. 29 4. IV. Es. 6 49-52. Targum Ps. Jonathan u. Fragm. Targum zu Nu. 11 26 f. (Weissagung der Eldad und Medad „die Israeliten werden mit Wonne von dem Stier, der ihnen von Anbeginn bereitet war, geniessen). Baba bathra 74 b (Wünsche II 2, 176). In der eranischen Eschatologie ist das Mark des geschlachteten Rindes Hadhayoŝ für die Frommen Unsterblichkeitsspeise (Söderblom l. c. 266).

---

der Tage herablassen wird. Vgl. die späteren Adamslegenden, vor allem die syrische Schatzhöhle von Bezold hrsg. u. übers. S. 7, die teilweise recht altes Material enthält, aber auch schon Jub. 4 26, wo unter den vier heiligen Orten Gottes allerdings neben dem Garten Eden der Berg des Ostens genannt wird. Vgl. auch die Uebergangsvorstellung Zusatz zu II. Hen. 42 (das Paradies geöffnet nach dem dritten Himmel und verschlossen zur Erde hin).

Verwandt mit der Idee vom Paradies ist die andre vom himmlischen Jerusalem. Freilich ist sie von andrer Herkunft. Die Erwartung des himmlischen Jerusalem ist nichts anderes als die spiritualisierte Hoffnung auf eine Erneuerung des irdischen Jerusalems: Wie der Messias zum himmlischen Menschensohn, wie der Garten im Osten zum himmlischen Aufenthalt geworden, wird das neue Jerusalem zur himmlischen Stadt, die wie jene am Ende der Tage erscheint.

Angedeutet ist die Idee bereits I. Hen. 90 28 ff. Nach I. Hen. 53 6 wird Gott auf der neuen Erde das Haus seiner Gemeindeversammlung erscheinen lassen. vgl. Test. Dan. 5 (im überarbeiteten Text). II. Hen. 55 2 (das oberste Jerusalem). Erst nach der Zerstörung Jerusalems wird diese Idee zur vorherrschenden. IV. Es. 7 26 (die unsichtbare Stadt, das verborgene Land). 8 52. 10 54-59. 13 36. II. Baruch 4 2-6 (das präexistente Jerusalem, das dem Moses auf dem Berg Sinai gezeigt wurde und nach dessen Vorbild das irdische Heiligtum erbaut wurde). Im N. T. vgl. Gal. 4 26. Hebr. 12 22. Ap. Joh. 3 12. 21 2. 21 9—22 5.

Der Ort der Gottlosen. Es ist schon oben bemerkt, dass die Vorstellung von dem Endgeschick der Gottlosen eine doppelte ist und hin- und herschwankt zwischen dem Gedanken der Vernichtung, des Todes und dem der qualvollen Verdammnis. Im ersteren Falle bleiben die alten Hadesvorstellungen lebendig. Bei der grossen Auferstehung bleiben die Gottlosen, während die Gerechten auferstehen, an dem Orte des Todes, dem Hades. Wenn der Ort der Verdammten als äusserste Finsternis, ihr Zustand als der der Vernichtung und der Verderbnis geschildert wird, so gehören diese Bilder ursprünglich dieser Vorstellungsreihe an (s. o.). Auf der andern Seite entsteht die stärkere realistische Vorstellung von der Hölle. Dann wird zwischen Hades und Hölle ein mehr oder minder deutlicher Unterschied gemacht. Der Hades, die Scheol, ist dann der Ort, an welchem die Toten insgesammt bis zur Auferstehung in einem mehr traumartigen Zustand der Auferstehung entgegenharren. Erst nach der Auferstehung gehen die Verdammten an den eigentlichen Ort der Pein und Feuerqual. Stark realistisch wird dieser Ort der Qual zuerst hier und da als ein bestimmter irdischer Ort aufgefasst. Das Thal Hinnom גֵּי־הִנֹּם bei Jerusalem, in welchem die Israeliten noch in der Königszeit dem Moloch opferten und das durch die Weissagungen der Propheten eine Stätte des Grausens geworden war, wird nun zu der Stätte, an welcher die Gottlosen im Angesicht der frommen Israeliten auf dem Zionberg gequält werden sollen. Jes. 66 24. I. Hen. 27. 90 26 f. Aber sehr bald wird diese Vorstellung vergeistigt und es entsteht das Dogma von einem jenseitigen transcendenten Ort der Qual: γέεννα,

γέεννα τοῦ πυρός, κάμινος τοῦ πυρός, λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου, φρέαρ τῆς ἀβύσσου (Ap. Joh. 9 1), πῦρ αἰώνιον etc. Die Bilderreden denken sich, wenn sie so oft betonen (s. o.), dass die Gottlosen von der Oberfläche der Erde verschwinden sollen, den Strafort der Verdammten als unterirdisch (vgl. besonders c. 53). Auch im neuen Testament erscheint die ursprüngliche, realistische Vorstellung vom Thal Hinnom überwunden. vgl. Lk. 16 23-26, — wenn auch nirgends deutlich gesagt wird, wie und wo man sich die γέεννα dachte. Nach IV. Es. 7 36 ist der „Ofen der Gehenna" „die Grube der Pein" ein präexistenter vor der Welt zubereiteter Ort. Dieser Ort „erscheint" am jüngsten Tag, wie das Paradies und das himmlische Jerusalem. II. Hen. 8—10 schaut der Ekstatiker die vorweltlichen Orte der Seligkeit und Verdammnis im dritten Himmel [1]).

Kapitel V. Die Idee des Zwischenreiches.

Deutlich heben sich somit, wenn wir genauer in die jüdische Apokalyptik hineinschauen, die beiden verschiedenartigen Gedankenkreise, der irdisch begrenzte messianische und der transcendente apokalyptische von einander ab. In der grossen Mehrzahl der einzelnen Apokalypsen liegen sie nun freilich in einander, zu seltsamen Gebilden verschlungen. Im Buch Daniel, das nur kurze Andeutungen über die Zukunft giebt, tritt die Disharmonie der verschiedenen Gedanken noch nicht deutlich heraus. In den älteren Teilen des ersten Henoch überwiegen die irdisch sinnlich-„messianischen" Hoffnungen. Doch dringen überall die transcendenten Elemente ein. Denselben Charakter zeigt das Buch der Jubiläen. Umgekehrt überwiegen in den Bilderreden die mehr transcendenten Hoffnungen, doch ohne dass die irdischen ganz zurücktreten. In den Testamenten ist auf Grund einer specifisch dualistischen Grundanschauung der Hoffnungsgedanke sehr geistig und transcendent ausgestaltet. Die Besiegung Beliars und seiner bösen Geister und schädlichen Tiere, das Wohnen Gottes

1) Die Vorstellung ist ganz singulär. Es scheint als wenn hier eine schon vorhandene Schilderung von Hölle und Paradies in das Schema der sieben Himmel erst eingerückt ist. Mit dem Paradies geriet dann die Hölle in den dritten Himmel.

auf Erden, die Auferstehung der Frommen sind hier Grundbestand der Hoffnung. Auf der andern Seite ist in den hervorragendsten Psalmen der salomonischen Sammlung (Ps. 2. 8. 17. 18) der Blick durchaus auf das Diesseits und das messianische Zeitalter im engeren Sinn beschränkt Die Assumptio Mosis beschreibt das Ende der Welt als einen gewaltigen Kampf Gottes mit dem Satan, aber zum Gedanken des Weltgerichts und einer jenseitigen Vergeltung ringt sie sich nicht durch. Sie bleibt mit ihrer Betrachtung ganz in dem politisch-nationalen Gegensatz hängen: das Resultat jenes ungeheuren Kampfes ist Israels Triumph über seine Feinde. Am reinsten und überweltlichsten ist der Charakter des II. Henoch Hier tritt der Gedanke des Jenseits, des grossen ewigen Aeons, in voller Klarheit heraus, die nationalen Prätensionen sind vollständig verschwunden. Das grosse Gericht kommt durchaus und nur nach seiner religiös ethischen Seite zur Geltung.

Ungemein starke Verschiedenheiten im Gedankengehalt und in der Stimmung liegen hier dicht und oft unvermittelt neben einander. Es konnte nicht ausbleiben, dass man versuchte, in die krause und bunte Masse einigermassen System und Ordnung zu bringen. Das ist die Genesis der Lehre vom Zwischenreich. Durch die Lehre vom Zwischenreich schuf man Ordnung und Harmonie zwischen jenen ganz divergierenden Gedankenkreisen alter und neuer Hoffnung. Die Lehre vom Zwischenreich drückt den Siegel auf unsre Auffassung von dem durchgehend doppelten Charakter der jüdischen Eschatologie. In ihr trennen sich deren beide Ströme, der Messianismus und die Apokalyptik, die meistens in unklarer Vermischung in einander fliessen, so dass ein jeder in seiner Eigentümlichkeit klar heraustritt.

Wie es scheint, begegnet uns die Idee des Zwischenreiches zuerst in der zeitlich allerdings schwer festzulegenden Wochenvision des I. Henoch 93_{1-14}. 91_{11-19} (dazu als Prooemium vielleicht 91_{1-10}). Der Weltverlauf ist hier in zehn Wochen abgeteilt. Die achte Woche, die als Periode des Schwertes und des Neubaus Jerusalems charakterisiert ist, repräsentiert bereits die messianische Zeit. Die neunte und zehnte Woche sind dann die Wochen des Endgerichts, und erst am Ende der zehnten Woche soll die neue Schöpfung erscheinen. Die dritte jüdische Sibylle in der uns vorliegenden Form kennt ebenfalls ein messianisches Zwischenreich (652—660), das am Ende durch den Angriff der versammelten Völker (Gog- und Magog-Idee) bedroht wird und welchem dann nach der Vernichtung jener Völker Gottes

Regiment folgt (vgl. Sib. III 46—50)[1]). Ist es unmöglich den zeitlichen Ansatz dieser beiden Stücke genauer zu bestimmen, so bekommen wir einen Anhaltspunkt für die zeitliche Fixierung der Idee vom Zwischenreich durch die Beobachtung, dass Paulus I. Ko. 15 23-28 diese bereits voraussetzt. Sie wird also um die Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts sicher bereits existiert haben. Dann gewinnt diese Idee in der jüdischen Apokalyptik die Herrschaft. Sie liegt in ausgeprägter Form Ap. Joh. 20 vor. Seitdem hier die Dauer des Zwischenreiches auf tausend Jahre bestimmt war, wird in der christlichen Tradition die Lehre vom Zwischenreich als Chiliasmus bezeichnet. Eben zur selben Zeit wie der Verfasser der Johannesapokalypse ordnen auch die Verfasser des IV. Esra und II. Baruch ihr massenhaftes apokalyptisches Material durch die Annahme des Zwischenreiches. Nach IV. Es. 7 28 ff. dauert die Herrschaft des Christus vierhundert Jahre. Dann soll der Christus sterben, — wie alles irdische — und dann erst erwachen die Toten und beginnt das ewige Gericht. Nach 12 34 (Adlervision) dauert die Herrschaft des Messias, bis das Ende und der Tag des Gerichtes kommt. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, gilt dasselbe natürlich auch vom Regiment des „Menschensohnes" in der sechsten Vision. II. Bar. 30 (verglichen mit 29 3) kehrt der Messias am Ende seines Reiches in den Himmel zurück, und darauf erfolgt die Auferstehung. 40 3 heisst es: „Seine Herrschaft soll beständig sein für immer, bis die dem Verderben geweihte Welt zu Ende kommt, und bis die oben genannten Zeiten sich vollenden", nach 74 2 sollen die messianischen Zeiten „das Ende dessen was vergänglich und der Anfang dessen was unvergänglich ist sein". In der samaritanischen Eschatologie stirbt der Ta'eb nach langem Regiment[2]). Dann beginnt das Gericht und die grosse Welterneuerung. Diese Abtrennung des messianischen Zwischenreiches vom grossen Ende hat auch die spätere Dogmatik der Rabbinen weithin beherrscht. An einer Reihe von Stellen des babylonischen Talmud wird ein bestimmter Unterschied zwischen den Tagen des Messias und der künf-

1) Ich halte es nicht für erlaubt, die Gegensätze, die in den salomonischen Psalmen etwa zwischen 17 44. 18 6 und 3 12 (16) liegen, durch den Gedanken auszugleichen, dass das in Ps. 17 geschilderte Reich des Messias nur als Zwischenreich zu denken sei. Vielmehr werden die salomonischen Psalmen verschiedene Verfasser haben, und der Blick des Verfassers von Ps. 17 und 18 ist eben ganz auf das Diesseits und das messianische Reich beschränkt.

2) Nach Petermann, Reisen I 284. vgl. Expositor Ser. V. 1. 1895. 170.

tigen Welt gemacht [1]). Ein Wort R. Jochanans (3. Jahrh.) lautete [2]): „Alle Propheten haben nur in Bezug auf die Tage des Messias geweissagt, aber von der künftigen Welt gilt: Kein Auge hat es gesehen, Gott, ausser Dir". Zu wiederholten Malen wird ein Wort R. Samuels (Anfang des dritten Jahrhunderts) überliefert: „Zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias ist kein andrer Unterschied, als dass die Knechtschaft unter die Reiche ein Ende haben wird [3])". Die angeführten Stellen bieten auch noch andres Material für die Art und Weise, in welcher die Frage des Chiliasmus von den Rabbinen beantwortet wurde. Sehr weit verbreitet war auch die Debatte über die Dauer des messianischen Reiches in rabbinischen Kreisen. Eine Sammlung von Entscheidungen der Rabbinen wird an verschiedenen Stellen der jüdischen Ueberlieferung mitgeteilt: Sanhedrin 99a, Schocher Tob zu Ps. 90, Pesikta R. c. 1 (Bacher I 145). Es finden sich Bestimmungen auf 40, 400, 1000, 2000 Jahre etc.; R. Eliezer b. Hyrkanos, R. Eleazar ben Asarja, R. Josse der Galiläer, also vor allem Rabbinen am Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts beteiligen sich. Als Gewährsmann der Ueberlieferung von 400 oder 1000 Jahren (die Ueberlieferung schwankt) wird R. Eliezer ben Hyrkanos genannt. vgl. Gfrörer II 252 ff. Schürer II 545. Loewy, Messiaszeit und zukünftige Welt. Monatschr. f. d. Judentum 1897. 392—409.

---

1) Wenn Berachoth I 5 (vgl. Targum Jonathan zu I. Reg 4 ss) die Tage (Zeit) des Messias der gegenwärtigen Welt gegenübergestellt werden (Schürer II 545), so ist damit noch nicht gesagt, dass hier die Unterscheidung zwischen Messiaszeit und dem zukünftigen Weltalter im engeren Sinn noch nicht vorausgesetzt wäre. Das ist nur möglich, aber nicht sicher.

2) Sanhedrin 99 a (Wünsche II 3, 206). Berachoth 34 b (Wünsche I 57). Schabbath 63 a (Wünsche I 145).

3) Schabbath 151 b (Wünsche I 170). Pesach. 68 b (Wünsche I 224 = Sanhedrin 91 b. Wünsche II 3. 152 f.). Berachoth 34 b (Wünsche I 57).

Vierter Abschnitt.

Der individuelle Glaube und die Theologie.

Kapitel I. Der Individualismus.

Die Entwickelung der Religionen in der Diadochenzeit steht im Zeichen des Individualismus. Die Nationen sind in einem vollkommenen Auflösungsprozess, der ja schon vorher begonnen hat und nunmehr durch das Vordringen griechischer Weltkultur auf seinen Höhepunkt kommt, begriffen. An Stelle der Nationen treten grosse mächtige Staatengefüge ohne innere Einheit und Lebendigkeit und ohne Seele, d. h. ohne Religion. Die Religion zieht sich zurück aus dem äusseren Getriebe der Völker, sie wird aus einer Sache der Nation zur Privatsache. In der griechischen Volksreligion erobert sich ein Gott, der früher im Kreise der nationalen Götter kaum hervorgetreten ist, ein immer steigendes Ansehen und allgemeinere Geltung. Es ist Asklepios der Gott der Heilkunst und der Wunder, dessen grosses Heiligtum in Pergamon der berühmteste Wallfahrtsort der damaligen Zeit wird. Man suchte bei der Gottheit vor allem Schutz in den Nöten des einzelnen Lebens, vor Krankheit und Tod, Rat in allerlei Ungemach und Unfällen. Der ägyptische Serapis und mancherlei syrische Baale spielen dieselbe Rolle wie Asklepios. In kleinen privaten Gelehrtenkreisen, den späteren nachplatonischen, stoischen und pythagoräischen Schulen, den astronomischen und astrologischen Priesterschulen der Chaldäer, den ägyptischen Priestergilden erhält die Religion ihre Pflege, Förderung und Weiterbildung. Vor allem findet die platonische Anthropologie und Eschatologie, das Hohelied von der Göttlichkeit der menschlichen Seele und ihrer himmlischen Heimat und der darauf sich gründende starke religiöse Individualismus weithin

Eingang. Von Babylon nimmt der astrologische Fatalismus — eine specifisch individualistische Religionsform — seinen Weg in den Westen und findet namentlich in der vornehmen Welt begeisterten Glauben. Die griechische Kulturwelt überzieht sich mit einem Netz von Geheimbünden, Mysterienvereinen. Und die Mysterienreligionen wenden sich fast ohne Unterschied des Stammes und der Nation an den einzelnen, sie wollen dem einzelnen etwas bieten, ihm Glück und Sicherheit seines Lebens im Diesseits, vor allem aber im Jenseits garantieren. Sie rufen jeden und heissen jeden willkommen, der es auf sich nimmt, unter mancherlei Opfer, Mühen und Gefahren in ihre Geheimnisse einzudringen und ein Geweihter zu werden. Von Aegypten und Kleinasien, wo der Zersetzungsprozess der Religion bereits am längsten andauerte, gehen hier die Haupteinflüsse aus. Aber auch die persische Religion wird auf ihrem Wege nach Westen zu einer Mysterienreligion. Nun erst gar der niedere wieder auftauchende Glaube niederster Stufe: Magie, Gespensterglaube, Spiritismus und Totenbeschwörung! Ueberall hört der Glaube auf, Sache einer lebendigen Gemeinschaft zu sein, überall wird er zur Angelegenheit der einzelnen und kleiner, mehr oder minder zufällig zusammengegewürfelter Kreise.

Das Judentum steht mitten in diesem Strom der Entwickelung und nimmt daran Teil. Die Entwickelung, die bereits mit dem Exil begonnen hat, vollendet sich in unsern Jahrhunderten. Hier ist das wesentliche eigentlich schon mit dem in den ersten Abschnitten gesagten gegeben. Denn man darf sagen, dass in dem Masse, als die jüdische Religion sich vom nationalen Leben löst und die Formen der synagogalen Gemeinde und Kirche annimmt, die Frömmigkeit in ihr auch Sache des einzelnen wird. Die Zugehörigkeit zur Gemeinde der Frommen ist ja nun nicht mehr etwas selbstverständliches, mit der Geburt innerhalb der betreffenden Nation gegebenes, sondern sie wird von dem einzelnen Frommen durch willensmässigen Entschluss, durch Unterwerfung unter das Gesetz in seinem ganzen Umfang und eine dementsprechende gesammte Lebenshaltung mühsam erworben. Die Kluft, die sich zwischen den einzelnen Gliedern des Volkes, den Frommen und den Gottlosen aufthut, wird beinahe ebenso breit, wie diejenige, welche zwischen dem Angehörigen des Volks und dem fremder Nationen klafft. Und wiederum strömen von aussen — namentlich in der Diaspora — die Angehörigen fremder Nationen dem jüdischen Volk zu und werden als mehr oder minder gleichberechtigt anerkannt. Während die alte Kultusfrömmigkeit noch etwas unpersön-

liches hat, und die aktive Pflege dieser Frömmigkeit in den Händen einer abgeschlossenen Gilde liegt, vollzieht sich in der neuen synagogalen Frömmigkeit mit der neuen Art ihres Gottesdienstes (Schriftverlesung, Predigt, Gebet) eine ungeheure Demokratisierung und Individualisierung der Frömmigkeit. Es liegt ganz in dem Willen und der Anstrengung des einzelnen, wie energisch und aktiv er sich an dem synagogalen Leben beteiligen will. Die neuen Führer der Frömmigkeit sind die Gelehrten, die Theologen. Auch die Führerschaft in der Frömmigkeit kann sich ein jeder durch eisernen Willen und intensive Anstrengung erwerben. Eine neue Art von Aristokratie bemächtigt sich der Frömmigkeit, aber zu dieser Aristokratie kann sich jeder durch persönliche Energie hinzugesellen: Frömmigkeit ist Bildung, die Frommen sind die Gebildeten, die Studierten. Wer seine Thora nicht lesen kann, wer im Gesetz nicht unterrichtet ist, ist Amhaarez, er gehört zur Masse. Und die Masse ist unfromm.

Man kann wiederum sagen, dass diese ganze Entwickelung zum religiösen Individualismus schon in den Jahrhunderten vorher begonnen hat. Das ist richtig. Aber seine festen ausgeprägten Formen gewinnt der Individualismus erst in unsern Jahrhunderten.

Das zeigt sich ganz besonders in einer Hinsicht. Erst in der Frömmigkeit des Spätjudentums bekommt der Individualismus seinen festen Halt und energische Zusammenfassung in dem Gedanken der jenseitigen Vergeltung. Der hochgespannte und religiös so ungleich wertvollere Individualismus der Psalmen hat eben doch diesen Halt nicht besessen. An ihrer schlechthinnigen Diesseitigkeit war diese Frömmigkeit zusammengebrochen. Der Psalmenglaube, der die Gerechtigkeit Gottes in dem einzelnen kleinen Leben in den Grenzen des Diesseits hatte greifen wollen, war den harten Thatsachen des Lebens nicht gewachsen gewesen. Er hat sich zwar in einzelnen Aeusserungen noch weit darüber hinaus zu einer wunderbaren Höhe des frommen Selbstverzichts und der Gottinnigkeit erhoben. Aber jene Aeusserungen bleiben vereinzelte. Und eine Reihe von Psalmen (37. 39. 49. 90), das Hiobbuch, einige Kapitel im Jesus Sirach, der Prediger Salomos, zeigen nun eine ganze Skala von Stimmungen, in welche jener mächtige und kräftige Glaube der Psalmen allmählich sich auflöst und verdämmert: Ein gewaltiges Ringen und Sich-Aufbäumen gegen die Härte und Undurchdringlichkeit göttlicher Fügungen, die trübe, stille Resignation, das Seufzen unter der Last der Vergänglichkeit, die erwachende Skepsis, die

ruhige und ironische Gelassenheit, die Empfehlung, den Augenblick zu geniessen und sich seiner zu erfreuen (Sir. 14_{14} ff.):

„Lass Dir nicht einen guten Tag entgehen,
Und Deinen Anteil an rechtem Genuss gieb nicht auf.
. . . . Gieb und nimm und erquicke Dich selbst
Denn in der Unterwelt kann man Wohlleben nicht verlangen.
. . . Wie die grünen Blätter am dichtbelaubten Baum —
Die einen welken, die andern wachsen,
Ebenso ists mit dem Geschlecht von Fleisch und Blut,
Das eine stirbt, das andre wird geboren.

Man muss sich sehr stark vergegenwärtigen, dass diese Lebensweisheit von jemand ausgesprochen ist, der seiner Zeit offenbar ein Führer der israelitischen Frömmigkeit gewesen ist. In der vormakkabäischen Zeit hat sich die Psalmenfrömmigkeit und damit die dem Judentum specifisch eignende Frömmigkeit überlebt, der Fluss droht zu versanden. Nachdem dann der gewaltige neue Anstoss von der Makkabäerzeit ausgegangen war, tritt uns der Individualismus in einem neuen Gewande entgegen, im Bündnis mit der Eschatologie.

In zwiefacher Hinsicht kommt der eschatologische Gedanke in Betracht. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie der Gedanke des grossen Gerichtes Gottes in der Frömmigkeit des Judentums individuelle Bedeutung erlangte [1]). In der That, je universaler das Gericht aufgefasst wurde als ein Gericht des guten Gottes über alle bösen Mächte, je mehr der Gedanke des Weltgerichts hinübergreift über den Gedanken des Triumphes Israels über seine Feinde, je fester jener Gedanke sich mit der Hoffnung auf Auferstehung der Toten verbindet, je stärker die Ueberzeugung wird, dass beim Gericht eine strenge Scheidung zwischen den Gottlosen und den Frommen Israels vorgenommen werden solle, — eine desto grössere Bedeutung muss der Gerichtsgedanke für das Gewissen und die Lebenshaltung der einzelnen Frommen gewonnen haben. Und umgekehrt ist es gerade der religiöse Individualismus, der an der Erweiterung der Zukunftsideen Israels mitgearbeitet hat. Wenn bei Daniel und noch im ersten Henoch (s. o.) die Idee der Auferstehung der Toten in der Art auftritt, dass nur diejenigen von den Toten auferstehen, die eine besondere Belohnung und Bestrafung zu erwarten haben, so kommt deutlich zum Ausdruck, wie stark der Individualismus und die Frage

1) vgl. daher für die Einzelheiten der Entwickelungsgeschichte des Auferstehungsgedankens den entsprechenden Abschnitt, oben S. 255—262.

nach der göttlichen Gerechtigkeit in Bezug auf das einzelne Leben hier mitgesprochen haben.

Bemerkenswert ist aber weiter, dass der Gedanke einer jenseitigen Vergeltung auch noch in einer andern Form auftaucht. Neben dem Gedanken des allgemeinen Gerichts tritt nämlich die Idee der Vergeltung für den einzelnen gleich nach dem Tode. Man beginnt den Zustand der Toten im Hades zu differenzieren und zunächst verschiedene Orte im Hades für die Frommen und Gottlosen anzunehmen. Die Differenzierung schreitet hier teilweise schon soweit fort, dass man sich die Frommen nach ihrem Tode gar nicht mehr im Hades dachte, sondern an einem himmlischen Ort, im Paradies, unter Gottes Thron und in Gottes Nähe. In dem hellenistisch bestimmten Judentum wird dann überhaupt nur diese Form der Hoffnung auf eine jenseitige Vergeltung ausgebildet, während man die der Auferstehung der Toten ablehnte.

Nachweisbar ist der Gedanke von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode für uns zuerst in der Grundschrift des I. Henoch. c. 22 erscheint die alte Vorstellung vom Hades überwunden. Die äussere Vorstellung von diesem als dem hier im Westen gedachten Unterweltsort ist zwar noch festgehalten. Aber es werden im Hades drei (oder vier?) Orte unterschieden. Die Gottlosen wohnen an rauhen und dunklen Orten, die Gerechten aber an einem freundlichen Ort bei der hellen Wasserquelle, dem wunderbaren Wasser des Lebens, das irdische Menschen vergeblich suchen. Mit besondrer Lebendigkeit behandeln die „Paränesen“ den Gedanken dieser Vergeltung nach dem Tode. Ja er scheint bei ihnen der allein oder doch wenigstens ganz vorwiegend herrschende zu sein. Allerlei Gutes, Freude und Ehre ist für die Geister (man beachte diesen immer wiederholten Ausdruck) der Gerechten bereitet, ihre Geister sollen sich freuen, vielerlei Gutes wird ihnen zum Lohn für ihre Mühen gegeben werden, ihr Los soll besser sein als das der Lebenden, ihr Gedächtnis vor dem Angesicht Gottes nicht vergehen, sie sollen leuchten wie die Lichter des Himmels. 103 1-4. 104 1-5 vgl. 108 8-13. Dagegen sollen die Seelen der Sünder in die Unterwelt fahren. Da „wo das grosse Gericht stattfindet, in Finsternis, Ketten und lodernden Flammen“ wird ihr Geist hinkommen für alle Geschlechter bis in Ewigkeit 103 5-8. vgl. 103 6 f. 14 f. Ebenso bestimmt vertreten die Jubiläen diese Hoffnung 23 30 f. „Ihre (der Frommen) Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben“. Für die Gottlosen ist auf der andern Seite die Unterwelt und die Finsternis der Tiefe zugleich die Stätte des Gerichts 7 29. 22 22. 24 31 f. Ob die Psalmen Salomos an einigen Stellen die Idee von einer Vergeltung unmittelbar nach dem Tode aussprechen wird nicht ganz klar (s. o. S. 258).

Dabei wird die Vorstellung vom Hadeszustand mehr und mehr durchbrochen. I. Hen. 108 11 heisst es: „Aber nun werde ich

die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichtes gehören, rufen und werde verklären die in Finsternis geborenen . . . . Ich werde in ein helles Licht die hinausführen, die meinen heiligen Namen liebten, und ich werde jeden einzelnen auf den Thron seiner Ehre setzen". In den Bilderreden schaut Henoch (39 4ff.) die Wohnungen der Gerechten und Heiligen offenbar an einem himmlischen Ort bei den Engeln und dem Auserwählten, unter den Fittichen des Herrn der Geister. 61 12 wohnen die Auserwählten schon vor dem grossen Ende im Garten des Lebens (ähnlich ist die Vorstellung in den späteren Stücken 60 8. 70 3-4). vgl. noch II. Hen. 9. 10., IV. Baruch 10. Lk. 16 23 f. 23 43 (An diesen Stellen scheint doch noch mehr die alte Hadesvorstellung etwa im Sinne von I. Hen. 22 festgehalten zu sein). II. Kor. 5 1 ff. Phil. 1 23. Apok. Joh. 6 9. 8 3. 4 (Die Gerechten unter dem Throne Gottes).

Diese Vorstellung von einer jenseitigen Vergeltung unmittelbar nach dem Tode beherrscht nun ausschliesslich die jüdisch-hellenistische Litteratur. Die Sapientia behandelt in ihrem ersten Teil wesentlich diese Hoffnung. „Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und keine Qual kann sie berühren. Nach dem Wahn der Unverständigen (nur) scheinen sie tot zu sein . . . aber sie sind in Frieden". 3 1-3. 4 2. 13 f. Die Gerechte werden unter die Söhne Gottes gerechnet. 5 5. Aufstieben sollen sie wie hell-leuchtende Funken. 3 7. „Die Gerechten leben in Ewigkeit, und in dem Herrn ist ihr Lohn". 5 15. Die Gottlosen sollen „zu einem verachteten Leichnam werden und zu einem Gespött unter den Toten ewiglich, weil er sie verstummend kopfüber stürzen und sie aus ihren Fundamenten herausschleudern wird." 4 19. vgl. 3 10. 17 f. 5 9 ff. Wir sehen hier eine vollständige Aufhebung der Hadesvorstellungen, die Gerechten sind nach ihrem Tode im Himmel, die Gottlosen vergehen ganz und gar. Wenn die Sapientia daneben den Gedanken eines grossen entscheidenden Gerichtes am Ende zu kennen scheint (s. o. S. 260), so verbindet sich dieser für sie doch nicht mit dem Gedanken der Auferstehung. Nach dem vierten Makkabäerbuch sollen die Frommen und Märtyrer unmittelbar ins ewige Leben eingehen 18 3. Abraham, Isaak und Jacob nehmen sie auf. Die Väter werden ihnen Lob spenden. 13 17. Mit den Patriarchen sollen sie Gott leben. 16 25. Sie werden dem Chore der Väter zugesellt, nachdem sie reine und unsterbliche Seelen empfangen haben. 18 23. Sie wandeln den Lichtweg der Frömmigkeit 17 5, den Weg zur Unsterblichkeit 14 5. vgl. 9 8. 11 7. 17 12. Auf der andern Seite gehen die Gottlosen nach dem Tode einer ewigen Bestrafung entgegen. 9 9. 32. 10 11. 15. 11 3. 12 12. 18 5. vgl. Prooemium der Sibylle. v. 84 f. Lobgesang der drei Männer. Da. LXX 3 86 (πνεύματα καὶ ψυχαὶ δικαίων). Wie schon erwähnt, ist im Ps. Phokylides die Hoffnung auf die Unsterblichkeit der Seele, wenn der Text frei von Interpolationen ist, direkt neben dem Gedanken der Auferstehung des Leibes ausgesprochen. V. 103—108. In der Sammlung gefälschter Verse handeln zwei Stücke, welche bei Ps. Justin de monarchia (c. 3) dem Philemon und Euripides (letzteres Fragment teilweise echt), bei Clemens Strom. V. 14 121 beide dem Dipbilus zugeschrieben werden, von der sicher zu erwartenden jenseitigen Vergeltung. Dabei sind hier (vgl. das erste Fragment) die echt griechischen Hades-

vorstellungen gewahrt. Eine speciell hellenische eschatologische Anschauung vertritt endlich Philo (s. u. Abschnitt VI). Die Seelen der Menschen sind überweltlicher Herkunft. Der ganze Raum zwischen Himmel und Erde ist mit reineren oder weniger reinen Seelen (Engeln, Dämonen) angefüllt. Die geringwertigeren und weniger reinen unter ihnen sinken in in die niederen Regionen und auf die Erde hinunter und geraten hier in den nichtigen sie beschwerenden und hemmenden irdischen Leib, das Grab der Seele. Die ein reines Leben geführt haben aber finden nach dem Tode vom Leibe befreit den Weg zu den himmlischen Regionen zurück. So giebt es einen ewigen Kreislauf und Reigen der Geister, die einen steigen aufwärts, die andern sinken abwärts. Hier ist die von Plato ausgehende hellenische Eschatologie vollständig und in allem einzelnen angeeignet. Zur Lehre von der Präexistenz der Seelen vgl. II. Hen. 23 4 f. (I. Hen. 43 4 die merkwürdige Vorstellung von den (präexistenten?) „Namen" der Heiligen). Sap. 8 19 f.; die Essener bei Josephus II 154; zur späteren rabbinischen Lehre von der Präexistenz s. Weber 225 ff.

Als hellenistisch bezeichnet man endlich auch die Eschatologie der essenischen Sekte. Es ist aber möglich, dass Josephus sie in seiner Darstellung (B. II 154 ff.) erst hellenisiert hat, wie er ja auch die pharisäische Lehre von der Auferstehung den Gebildeten seiner Zeit als Lehre von der Wiedergeburt verständlich zu machen sucht. Jedenfalls kannten die Essener die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten nicht, hielten die Seelen für präexistent und nahmen an, dass nach dem Tode die Seelen der Gerechten zu himmlischen Orten emporsteigen, die Ungerechten an dunklen Orten gestraft würden. Specifisch hellenisch braucht das alles freilich nicht zu sein (s. u.). Wenn Tacitus Hist. V 1 5 von dem jüdischen Glauben berichtet: animos proelio aut suppliciis peremptorum aeternos putant. Hinc . . . moriendi contemptus, so trifft dieser Bericht am besten auf die Anschauung der Essener zu, vgl. die ähnliche Gedankenverbindung Josephus B. II 152 f.

Die eigentlich genuine Lehre des palästinensischen Judentums bleibt auf der andern Seite die Auferstehungshoffnung. Sie wird mit der Anschauung von einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tode in einer bemerkenswerten Weise kombiniert: in der Lehre vom Zwischenzustand. Eine Vergeltung findet nach dieser Lehre schon unmittelbar nach dem Tode statt, aber diese Vergeltung ist nur eine vorläufige, die Freude der Frommen ist noch nicht vollendet; die Strafe der Gottlosen ist zwar vorhanden, aber in ihrer furchtbarsten Gestalt kommt sie erst am Ende der Tage.

Die erste Strafe betrifft den Geist oder die Seele, am Ende aber wird sie Seele und Leib treffen. Partiell liegt diese Idee bereits in der Lehre von der Bestrafung der gefallenen Engel im I. Henoch, in den Jubiläen und II. Henoch vor. Die gefallenen Engel haben teilweise ihre Strafe schon bekommen, aber die eigentliche Höllen- und Feuerqual wird ihnen erst am Ende zu Teil (s. die betreffenden Stellen oben S. 240). Schon der Verfasser der Grundschrift des Henochbuches hat diese Kombination auch in Bezug

auf das Schicksal des Menschen vollzogen (vgl. c. 22 mit c. 25—27. vgl. auch die Septuagintaglossen zu Sir. 12 6. 16 22). Dieselbe Kombination haben wir in den Bilderreden Henochs. Die Gerechten befinden sich nach ihrem Tode schon im Paradies unter den Fittichen des Herrn der Geister. Aber am Ende der Tage nach der grossen Auferstehung der Toten erscheint die Gemeinde der Gerechten und Auserwählten auf Erden (38 1. 53 6 u. ö. vgl. mit 39 6 ff.). Bei dieser Gesammtauffassung kann dann doch der Zwischenzustand auch wieder mehr nach Analogie der alten Hadesvorstellungen als ein ganz vorläufiger, traum- und schlafartiger aufgefasst werden. Derartige Vorstellungen sind vor allem im IV. Esra vertreten. Nach IV. Es. 7 78-101 sollen die Gerechten sieben Tage nach ihrem Tode ihr ganzes zukünftiges Geschick in Freude und Herrlichkeit vorausschauen, dann aber sollen sie in ihre Kammern (promptuaria, Behälter) versammelt werden. Dort geniessen sie von Engeln bewahrt die tiefste Ruhe 7 95. Doch heisst es auch wieder, dass sie sich freuen und furchtlos frohlocken. 7 96. 98. Die Gottlosen werden nicht in die Ruhekammern gesammelt, sie müssen qualvoll unter Seufzen und Trauern umherirren. 7 80. 93. Am Ende erstatten die Kammern die Seelen, die ihnen anvertraut sind, zurück. 7 32. (5 37). Aehnliche Vorstellungen zeigt das II. Baruchbuch 30 2. 50 2. Der Zustand der verstorbenen Gerechten wird hier als ein Schlafen bezeichnet. 11 4. 21 24 (3 2. 10 6). vgl. βίος Ἀδάμ 37. 40—42. Vita 47 f. Paulus schwankt zwischen der alten Hadesauffassung — beachte den bei ihm so häufigen terminus κοιμᾶσθαι — I. Th. 4 13-15. I. Kor. 15 18. 51 und einer lebendigeren Auffassung II. Ko. 5 1. Phil. 1 23. Sein Zeitgenosse Jochanan ben Zakkai (Berachoth 28 b) erwartete nach der Ueberlieferung wenigstens, dass die Seelen der Abgeschiedenen sofort entweder den Weg zum Garten Eden oder zum Gehinnom gehen würden. Der Verfasser des II. Henochbuches, der zwar den Gedanken der allgemeinen Auferstehung nicht kennt, aber doch ein grosses allgemeines Gericht annimmt, scheint ebenfalls einen gewissen Zwischenzustand anzunehmen. 7 1. 40 12. Henoch selbst hofft freilich sofort in den obersten Himmel, das oberste Jerusalem zu kommen. 55 2.

Mit der Vorstellung von einem Gericht, das über die Seelen der Menschen nach ihrem Tode ergeht, hängen nun noch weitere, allerdings vereinzelte Vorstellungen von dem Schicksal der Seele unmittelbar nach dem Tode zusammen. Auch das Scheiden der Gerechten aus dem Leben ist im Gegensatz zu dem der Gottlosen ein gutes und friedvolles. Engel geleiten und schützen die gute Seele auf ihrem Wege. Ihre guten Werke ziehen ihr gleichsam als schützende Geister voran.

I. Hen. 102 10: „Habt ihr wohl gesehen wie das Ende der Gerechten Friede war?“ Test. Benj. 4. Sap. 2 17. (Aehnliche Sätze, aber doch von ganz anderer Voraussetzung aus, bei Sir. 1 13. 11 25 f. 18 24). Genaueres bringt hier Test. Asser 6: „Das Ende der Menschen beweist ihre Gerechtigkeit, indem sie die Engel des Herrn und des Satan kennen lernen Wenn nämlich die Seele in Erregung weggeht, so wird sie von dem bösen Geist gequält

. . .; wenn sie aber ruhig in Freude den Engel des Friedens erkannt hat, so wird er sie im Leben trösten". vgl. Lk. 16 22. Die Vorstellung von geleitenden Engeln scheint auch R. Jochanan ben Zakkai in dem weiter unten zu citierenden Ausspruch Berach. 28 b vorauszusetzen. Ketuboth 104 a (Wünsche II 1, 66) wird ein Ausspruch eines R. Eleazars überliefert, nach welchem dem Gerechten bei seinem Scheiden drei Schaaren Dienstengel, dem Gottlosen drei Schaaren Würgengel entgegen ziehen. vgl. Test. Job c. 47. 52. ed. James T. St. V 1. 1897. 134 ff. und vor allem Ap. Pauli c. 11—18. Tischendorf, apoc. apocr. 40—48 (beides Schriften, in denen jedenfalls altes jüdisches Gut verarbeitet ist); die Zosimus-Legende c. 13—14 ed. James T. St. II 3. 1893. 104 f., die Apokalypse Sophonia ed. Steindorff. S. 150. Hierher gehört dann auch der aus einer Assumptio Mosis stammende Bericht von dem Streit der Engel über Moses Leichnam. Juda 9. Demgemäss findet sich gerade in den Ausführungen und Homilien der Kirchenväter zu Juda 9 interessantes Material über diese entschieden dem Volksglauben angehörigen Vorstellungen (eine Zusammenstellung bei James, the Testament of Abraham T. St. II 2. 1892. 16—20). Von grossem religionsgeschichtlichen Interesse ist in diesem Zusammenhang Test. Abraham Rec. A c. 16 f. Hier begegnet Thanatos dem Abraham und teilt ihm mit, dass er den Gerechten in einer schönen Gestalt und in Frieden, den Sündern aber mit wildem Antlitz und Zorn begegnen, und dass die gerechten Thaten Abrahams zu einem Kranz auf seinem (des Todes) Haupt geworden seien (vgl. Sap. 4 2). Ebenfalls von religionsgeschichtlichem Interesse ist die Anschauung, dass die guten Werke dem Gläubigen nach seinem Tode folgen und ihn sicher geleiten. IV. Esra 7 35 „et opus subsequatur". (Die Annahme eines Hebraismus — Wellhausen und Gunkel bei Kautzsch II 371 — ist überflüssig). Apok. Joh. 14 13 „ihre Werke folgen ihnen nach". Sota 3 b. Wünsche II 1. 241 „Wer ein gutes Werk in dieser Welt ausübt, dem schreitet es in jener Welt voran". Ep. Barnab. 4 12. vgl. Böklen 40—48 [1]).

1) Erwähnt mag ferner werden, dass hier und da Spuren einer Anschauung sich finden, derzufolge die Seele noch drei Tage nach dem Tode in der Nähe des Leibes bleibt und dann erst ihre Reise zum Himmel antritt. Damit scheint dann weiter die Sitte der Bestattung nach drei Tagen in Zusammenhang gebracht zu sein. Es liegen allerdings nur späte und nicht einwandfreie Zeugnisse für diese Anschauung vor: Apok. Sophonia bei Steindorff 150. Test. Hiob c. 53. Test. Abraham Rec. A c. 20. vgl. Böklen 28 f. Besonders wichtig ist hier die Stelle βίος Ἀδάμ 43: „Ueber sechs Tage hinaus sollt ihr nicht trauern, sondern am siebenten Tag ruhe und freue dich seiner, denn an ihm freuen sich Gott und wir Engel mit der gerechten von der Erde abgeschiedenen Seele". — Hier sind an die Stelle der drei Tage allerdings sieben Tage getreten. Aber deutlich liegt hier die Vorstellung zu Grunde, dass die Seele erst sieben Tage nach dem Tode in Gottes Nähe gelangt, deutlich ist auch die Verbindung mit der Dauer der Leichenklage ausgesprochen. Die ungenaue Parallele Vita Adae 51 beweist überdies, dass diese Stelle der Grundschrift von Βίος und Vita angehört. — Irgendwie muss hiermit übrigens auch die Phantasie IV. Es. 7 78–101 (s. o.)

Eine genauere Vorstellung von der Himmels- resp. Höllenreise der Seele, von einzelnen Himmelsstationen, hindernden Dämonen etc., wie diese uns in späteren jüdischen und christlichen namentlich gnostischen Kreisen begegnet, kann man aus der vorhandenen jüdischen Litteratur nicht belegen. Daraus wird man kaum schliessen dürfen, dass sie überhaupt nicht vorhanden waren. Wir begegnen diesen Vorstellungen auf einem andern Gebiet, nämlich in den mannigfachen Darstellungen von Himmelsreisen berühmter Glaubenshelden vgl. I Hen. 71—72, II. Henoch. Testament Levi 2—5, IV Baruch. Visio Jesaiae, die Sophoniasapokalypse. Vita Adae 25 ff., Apokalypse Abrahams. Hier zeigt sich, dass weit ausgesponnene phantastische Lehren über die Himmelswelten im Judentum zu Hause waren. Und es ist mit einiger Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass man sich nach Analogie der Himmelfahrten jener Glaubenshelden, auch die Reise der Seele der Frommen ins Paradies und vor den Thron Gottes ausmalte. Ja es wird sich nachweisen lassen, dass in gewissen Kreisen des Judentums eine ekstatische Mystik gepflegt wurde, deren Hauptinhalt die Vorwegnahme dieser Auffahrt der Seele zu Gott schon im diesseitigen Leben war (s. u. Kapitel 5 u. 6. Anhang).

Seltsam verschlungenen Vorstellungsformen begegnen wir auf dem ganzen Gebiet. Aber ob sich die einen mehr der Auferstehungshoffnung, die andern der Idee des Gerichtes nach dem Tode zuwandten, das eigentliche Frömmigkeitsinteresse war beide Male dasselbe. In dem Gedanken an eine jenseitige Vergeltung koncentrierte sich der Individualismus der spätjüdischen Frömmigkeit. Man kämpfte mit Leidenschaft für diesen neuen Glauben. Man jubelte ihm als einer neuen grossen Offenbarung, welche die Frommen in dieser letzten Zeit erhalten, entgegen. Man sah in ihm die Lösung der schweren Rätsel des Daseins. Diese Stimmung spricht z. B. ganz besonders lebendig aus den Paränesen des Henochbuches: „Ich schwöre euch nun ihr Gerechten, bei der Herrlichkeit dessen, der gross und ruhmreich und stark an Herrschaft und bei seiner Grösse schwöre ich Euch: Ich weiss dieses Geheimnis, ich habe es auf den himmlischen Tafeln gelesen und habe das Buch der Heiligen gesehen. Ich habe darin geschrieben und über sie aufgezeichnet gefunden, dass allerlei Gutes,

zusammenhängen (vgl. noch Schabbath 152a: ein siebentägiges Schweben der Seele um den Leichnam). Eine Untersuchung des Gedankenkomplexes wäre sehr wichtig, weil von hier vielleicht der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung des Herrn am dritten Tage oder nach drei Tagen deutlich wird (Böklen 29). vgl. noch III. Bar. 9 10–13. Apok. Joh. 11 9. 11 ($3\frac{1}{2}$ Tage).

Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit Verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist" (103 1-3. vgl. 94 1-2. 96 3. 97 1. 102 4, besonders 104 1 ff. und das Voraufgehende). Und eine von den Paränesen des Henoch soweit abstehende Schrift wie die Sapientia führt in ihrem ersten Teil denselben Kampf. Es ist kaum ein Zufall, dass der Verfasser des Buches sich mit dem Namen Salomos deckt; denn sein Buch soll offenbar eine Korrektur seines pseudonymen Doppelgängers des „Predigers" sein. Was er ausführlich als Weltanschauung der Gottlosen darstellt 1 16—2 20, das ist, nach der epikuräischen Seite etwas stärker aufgetragen, die Anschauung des Predigers. Und dann folgt die Widerlegung 2 21: „Solche Betrachtungen stellten sie an in ihrem Irrwahn. Denn es verblendete sie ihre Bosheit. Und nicht erkannten sie Gottes Geheimnisse, noch hofften sie einen Lohn des heiligen Wandels . . . Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens gemacht". Ebenso polemisiert in diesem Punkt das zweite Makkabäerbuch gegen das erste[1]). Die Hoffnung auf jenseitige Vergeltung wird der Lieblingsgedanke der damaligen Frömmigkeit, und daher wird er Dogma, und daher muss er nachträglich, koste es was es wolle, aus der Schrift bewiesen werden.

Dieser Gedanke beginnt nun seine religiöse und ethische Wucht zu entfalten. Allerdings gelangt er nicht zu einer ganz reinen und kräftigen Entfaltung. Wie überall ist auch hier das Judentum seinem Wesen nach widerspruchsvoll und verworren. Wenn der Jude an das zukünftige Gericht Gottes dachte, so stand ihm doch in allererster Linie der Triumph und die Herrschaft seines Volkes und die Bestrafung und Vernichtung der Heiden, in zweiter Linie dann der Triumph der Partei der Frommen, in die er sich natürlich einrechnet, über die der Gottlosen vor Augen. Für viele hat gewiss der Gerichtsgedanke nur die Bedeutung einer Steigerung ihres Nationaldünkels und ihres Parteifanatismus im Gefolge gehabt. Auf die breite Durchschnittsmasse wird das herbe Urteil des Paulus über deren selbstvermessene Sicherheit zutreffend sein. Aber mitten in diesen divergierenden Stimmungen wird nun doch auch schon im Judentum etwas neues lebendig: die zitternde und zagende Angst, mit

1) Noch aus der Paraphrase zu Jes. 24 16 im Targum (Dalman 170) „das Geheimnis einer Belohnung für die Gerechten erschien mir, das Geheimnis einer Bestrafung für die Gottlosen wurde mir offenbar", — spricht die Meinung, dass man es hier mit einer verhältnismässig neuen Weisheit zu thun hatte.

welcher der einzelne sich nackt und allein, ohne sich hinter dem Volk und der Partei zu verstecken, vor den Gedanken des ewigen Gerichtes stellt, das hochgespannte Verantwortungsgefühl für die eigne gesamte Lebenshaltung, das sich unter der Wucht des Gedankens einer grossen einmaligen Rechenschaftsablage entwickelt. Ich greife nur einige Zeugnisse heraus. Besonders kräftig wird diese Stimmung im II. Henoch angeschlagen: „Wie es ängstlich und gefährlich ist, zu stehen vor dem Angesicht eines irdischen Königs, um wie viel mehr ist es furchtbar und gefährlich, zu stehen vor dem Angesicht des himmlischen Königs, des Gewalthabers über die Lebenden und die Toten". 39 8. Nach Berachoth 28b soll Jochanan ben Zakkai auf dem Totenbett geäussert haben: „Wenn sie mich vor einen König brächten, dessen Zorn, wenn er zürnt, kein ewiger Zorn ist . . . trotzdem würde ich weinen, und jetzt da sie mich bringen vor den König der Könige . . ., dessen Zorn, wenn er zürnt, ein ewiger Zorn ist . . . und vor mir zwei Wege sind, der eine zum Garten Eden, der andre zum Gehinnom, und ich nicht weiss, auf welchem sie mich führen, sollte ich nicht weinen!" [1]). Und von dessen Schüler Eleazar ben Asarjas wird der Ausspruch überliefert: „Wehe uns ob des Gerichtstages, wehe uns ob des Tages der Rechenschaft! Wenn schon vor Joseph, der nur Fleisch und Blut war, seine Brüder nicht standhielten, als er sie zur Rechenschaft zog, wie werden dereinst die Menschen vor dem Heiligen . . . bestehen, der Richter und Ankläger zugleich ist und auf dem Thron des Rechtes sitzend einen jeden richtet". Bereschith Rabba. c. 93 Ende. Bacher I 229. Ganz besonders spricht aus dem IV. Esra diese zitternde Angst, das tiefste Gefühl von der eignen Unzulänglichkeit und dem Versagen der Kräfte. Ja wir sehen hier deutlich, wie diese Stimmung ohne ein starkes Gegengewicht alle frische Energie und Freudigkeit des Glaubens lähmen kann. Jedenfalls dürfen wir dies sagen, dass wenn Jesus seine Hörer von aller Menschenfurcht auf die Furcht vor dem hinwies, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, dann in ihrer Seele eine Saite anschlug, die bereits gespannt war und nun tönen konnte.

Konzentriert sich der Individualismus des Spätjudentums im jenseitigen Vergeltungsgedanken, so zeigen sich auch sonst mannigfach seine Spuren. Vor allem weise ich noch auf die starke Ausbildung

1) Vgl. noch das ebenfalls auf den Namen Jochanan ben Zakkais überlieferte Gleichnis, das im Hinblick auf das entscheidende Gericht zur Wachsamkeit ermahnt und stark an das Gleichnis von den klugen und thörichten Jungfrauen erinnert. Schabbath 152. Wünsche I 178.

und Verfeinerung der religiösen Psychologie hin. Man beginnt über die Art und das gegenseitige Verhältnis der frommen Stimmungen zu reflektieren. Der Gemütszustand der Frommen wird ein Gegenstand psychologischer Beobachtung. Besonders tritt dieser Thatbestand uns natürlich in der hellenistischen Litteratur entgegen. Philo besitzt bereits eine ungemein komplicierte religiöse Psychologie, die an Feinheit und eindringendem Verständnis, wenn auch nicht an Energie und Kraft selbst der Psychologie eines Paulus überlegen ist. Die ganze Heilsgeschichte des alten Testaments verwandelt sich in eine Darstellung des Verhältnisses der menschlichen Seele zu ihrem Gott. Er reflektiert über die Grundformen des frommen Lebens, Busse, Hoffnung, Glauben, Askese, mystische Ekstase; ihm werden die Erzväter Typen für die verschiedene Art, wie der Mensch zu seinem Gott kommt. Unübertreffliche Ausführungen giebt er über Wesen und Art des Glaubens, über seine Bedeutung für die Frömmigkeit, über die Mischung von Furcht und Vertrauen in ihm, über seine Konsequenzen, Freude und Freimut (παρρησία). Sicher hat Philo hier nicht allein gestanden. Ansätze zu einer religiösen Psychologie finden sich auch im Ps. Aristeas, im IV. Makkabäerbuch, in der Sapientia, vor allem in den merkwürdigen Zusätzen, welche in einer Gruppe von Handschriften in die griechische Uebersetzung des Sirachbuches eingedrungen sind [1]). Die Begriffe Furcht und Liebe, Glaube, Erleuchtung, Erkenntnis und Schauen Gottes kehren hier ständig wieder und deutlich merkt man den Versuch, sie zu einander in Beziehung zu setzen [2]).

Aber auch ins palästinensische Judentum hinein reicht die hier konstatierte Weiterbildung, die reflektierende Verfeinerung der Frömmigkeit. In weiteren Kreisen auch des palästinensischen Judentums ist man schon vor Paulus auf den Begriff „Glauben" und dessen hervorragende Bedeutung für die Frömmigkeit aufmerksam geworden (s. o. S. 75 ff.). Das Verhältnis von Glauben und Werk hat man in jüdischen Kreisen auch vor Paulus bereits erwogen, wenn auch nicht mit dessen exklusiver Tendenz. — War auch die Sache vorher vorhanden, so taucht doch erst in unserer Litteratur der „Begriff" der Busse auf. Weithin stellt man das einzelne Leben unter den Gedanken einer Erziehung durch Gott. Seit der Spruchlitteratur bahnt sich endlich auch eine individuelle Ethik an, die ausserordentlich viel

1) Vgl. Kautzsch I 245 f.

2) In der Uebersetzung Ryssels bei Kautzsch sind diese Zusätze sämtlich ausgeschieden und unten in den Anmerkungen vermerkt. vgl. namentlich die Glossen zu 1 10. 12. 15. 18. 2 9. 18. 6 22. 11 15 f. 19 18 f. 25 11. u. ö.

feiner nuanciert ist und sehr viel stärker in alle einzelnen Verhältnisse des menschlichen Lebens eindringt, als dies bei der Ethik der Propheten und Psalmen der Fall ist. Ein zusammenfassender Begriff wie der des Gewissens (συνείδησις) ist ebenfalls ein völliges novum [1]).

Es ist noch einmal zum Schluss zu betonen, dass der Individualismus innerhalb des Spätjudentums seine starken Grenzen hat. Die jüdische Frömmigkeit bleibt zu einem guten Teil Volksfrömmigkeit. Auf der andern Seite erzeugte auch die neue kirchliche Frömmigkeit der Synagoge keine energische individuelle Stimmung. Der kirchliche Druck lastete zu sehr auf dem einzelnen, unter der absoluten Herrschaft der Tradition kann die Religion des „Einzelnen" nicht gedeihen. Heroische religiöse Persönlichkeiten fehlen dem nachmakkabäischen Zeitalter ganz und gar. Und doch kann man auf der andren Seite den hier vorliegenden Fortschritt wieder nicht verkennen. Bei aller Gebundenheit und Energielosigkeit war doch im Zeitalter des neuen Testaments der religiöse Individualismus latent in breiteren Schichten der Masse vorhanden, als wahrscheinlich je vorher. Ja durch seine Verbindung mit dem eschatologischen Gedanken hat er überhaupt erst Lebensfähigkeit und Wirkungskräftigkeit auf die Frömmigkeit der breiteren Masse bekommen. Die religiöse Entwickelung des Spätjudentums hat doch dem „hochgespannten Individualismus" des Evangeliums die Wege geebnet. Aber freilich, der Prophet und Meister musste erst kommen, der mit seiner persönlichen Zaubermacht die ruhenden Kräfte zur Wirkung und energischen Entwickelung bringen sollte.

---

1) συνείδησις findet sich in der LXX Litteratur nur Eccles. 10 20. Sir. 42 18. — Paulus ist der Begriff ganz geläufig. Er findet sich bei ihm 14mal, in den Pastoralbriefen 6mal, Hebräer 5mal, I. Petr. dreimal, Apg. zweimal. Besonders sind hier die Testamente zu vergleichen. Gad 5 „der Gerechte und Demütige scheut sich Unrecht zu thun, nicht weil er von einem andern verurteilt wird, sondern vor dem eignen Herzen, weil Gott seinen Entschluss anschaut". Asser 1: „Zwei Wege des Guten und Bösen giebt es. Hierauf beruhen die zwei Ratschlüsse in unsrer Brust, die sie unterscheiden". Juda 20 „der Geist der Wahrheit bezeugt alles und verklagt alles, und der Sünder ist aus dem eignen Herzen heraus entbrannt und kann das Angesicht nicht zum Richter erheben". Vgl. noch Jos. c. Ap. II 218 ἕκαστος αὐτῷ τὸ συνειδὸς ἔχων μαρτυροῦν.

Kapitel II. Der Glaube an Gott.

Wenn wir zum Kern und Allerinnersten der spätjüdischen Frömmigkeit vordringen wollen, so werden wir die beiden Grundfragen zu stellen haben: wie war der Gottesglaube der Frommen beschaffen, und unter welchen Grundanschauungen steht der Verkehr der Frommen mit Gott? Die Frage nach dem Gottesglauben des Spätjudentums führt uns notwendig auch auf die Frage nach den Vorstellungen von Gott, den mehr populären wie den eigentlich gelehrten und theologischen, kurz auf das, was man im engeren Sinn als Theologie des Judentums bezeichnen kann. Die Frage nach der Stellung der Frommen zu Gott führt hinüber zu einer kurzen Darstellung der Anthropologie.

Wenn wir nach dem Gottesglauben des Judentums fragen, so vergegenwärtigen wir uns zunächst, was hier die spätjüdische Religion an Stimmungen und Gedanken von den vergangenen Generationen herübergenommen und bewahrt hat. Das grosse Erbe der Vergangenheit ist vor allem der Monotheismus. Es ist bereits nachgewiesen, wie die jüdische Kirche eigentlich nur ein Dogma besass: den Glauben an den einen Gott. „Denn nicht mehr giebt es heutigen Tages einen Stamm oder ein Vaterhaus oder eine Familie (? δῆμος) oder eine Stadt, welche mit Händen gemachte Götter anbeten, wie es früher geschah". Jud. 8_{18}. Im palästinensischen Judentum kämpft man um diese Wahrheit nicht mehr. Aus seiner Litteratur verschwindet die Polemik, wie sie im Deuterojesaia und in einigen Psalmen vorliegt, fast ganz. Man kämpft hier um den jenseitigen Vergeltungsglauben, aber nicht mehr um den Einen Gott. Etwas anders liegen die Dinge im Diasporajudentum. Hier sind die apologetischen und polemischen Auseinandersetzungen mit dem Heidentum natürlich besonders zahlreich. Aber auch hier zeigt sich überall, wie fertig, sicher und selbstbewusst der jüdische Glaube ist, wie das Judentum sich den Völkern gegenüber im Besitz der Wahrheit fühlt[1]).

1) Wenn in den erhaltenen grossen apologetischen Stücken bei Josephus (c. Apionem) und Philo (Hypothetica) der monotheistische Gedanke und die Polemik gegen den Polytheismus gar nicht so stark betont wird, dagegen alles Gewicht auf die Vertheidigung des Gesetzes und der Sitte fällt, so ist daran zu erinnern, dass Philo und Josephus sich an die Welt der hellenischen

Auf Kompromisse und mühsame Umdeutungen ererbter nationaler Vorstellungen, altheiliger Auktoritäten brauchte sich das Judentum nicht einzulassen.

Verschiedene Namen und Beiworte Gottes, welche in den Schriften des Judentums besonders beliebt sind, bringen den Gegensatz Gottes zu den nichtigen, toten und vergänglichen Göttern zum Ausdruck. Vor allem ist hier die Bezeichnung Gottes als des höchsten Gottes oder des Höchsten zu erwähnen. Schürer hat in seinem Aufsatz über die Juden im bosporanischen Reich (S. B. A. XIII 1897 1—26) nachgewiesen wie selten diese Bezeichnung ausserhalb des jüdischen Religionsgebietes vorkommt, und wie sie auf der andern Seite für das Jutentum charakteristisch ist. Freilich haben wir ja in dieser Bezeichnung einen letzten Nachklang polytheistischen Empfindens [1]). Aber demgegenüber ist hervorzuheben, wie die einfache Bezeichnung der Höchste [2]) (עֶלְיוֹן, עֶלְיָא, ὕψιστος) in der späteren jüdischen Litteratur ausserordentlich viel häufiger ist, als die

---

Gebildeten wenden, in welcher der volkstümliche polytheistische Glaube total erschüttert war, während auf der andern Seite die jüdische Sitte gerade für diese Kreise mannigfache Bedenken ergab Im übrigen haben wir hier nur Fragmente. Auch Philo setzt sich mit dem Polytheismus auseinander, und daneben stehen zahlreiche mehr populäre polemische Streitschriften gegen den heidnischen Götterglauben.

1) Es ist sehr charakteristisch, dass an den verhältnismässig wenigen Stellen, an denen im A. T. Gott das Prädicat, der Höchste, bekommt, die Beziehung dieses Namens zur Welt der Völker und Götter noch ganz deutlich ist. vgl. Gen. 14 18. 19. 20. 22 (Melchisedekepisode). Nu. 24 16 (Bileam). Dt. 32 8. Jes. 14 14. Ps. 47 3. 97 9 u. ö. Nach LXX, I. Es. 2 3. 6 30. 8 19. 21 (anders 9 46) ist θεός (κύριος) ὕψιστος Wiedergabe von Gott der Himmel (in den persischen Urkunden). vgl. die römischen Urkunden Jos. A. XVI 163. Philo Legatio 23 M. II 569 (40 M. II 592). Schürer 16 f.

2) Vgl. Da. 4 21. 29. 31. 7 18. 22. 25 (bis). 27. LXX 4 11. 21. 34. 34a. Tob. 1 4. (B). 13. 4 11. I. Hen. 9 3. 10 1. 46 7. 60 1. 22. 62 7. 77 1. 94 8. 97 2. 98 7. 11. 99 10. 100 4. 101 1. 6. 9 (also besonders in den Paränesen). Sib. Prooem 4 (41). Sib. III 519. 580 (I 200. II 177). Test. Patr. Simon 2. 6. Levi 3. (4). 5 (bis) 18. Naphth. 2, Gad 3. 5. Asser 5. 7. Jos. 1 (bis) 3. 9. 10. Benj. 4. Hebr. Naphth. 10; Vita Ad. 15. 28. IV. Es. 3 3. 4 2. 11 (bis?) 34 (bis?) 5 4. 22. 34. 6 32. 36. 7 19. 23. 33. 37. 42. 50. 70. 74. 77. 78 (bis). 79. 81. 83. 87. 88. 89. 102. 122. 132. 8 1. 48. 56. 59. 9 2. 4. 6. 25. 28. 44. 10 24. 38. 50. 52. 54. 57. 59 (bis). 11 38. 43. 44. 12 4. 6. 23. 30. 32. 36. 39. 47. 13 13. (23). 26. 29. 44. 47. 56. 57. 14 31. 42. 45. (50). II. Bar. 17 1. 25 1. 54 9. 17. 56 1. 64 6. 8. 67 3. 7. 69 2. 70 7. 76 1. 77 4. 21. 80 1. 3. 81 2. 4. 82 2. 6. 83 1. 85 8. 12. Sap. 5 15. 6 3. Arist. § 37. I. Bar. 4 26 (A.). II. Mk. 3 31. Im A. Test. nur noch Nu. 24 16. Dt. 32 8. II. Sam. 22 14. Jes. 14 14. (57 15). Lam. 3 35. 38 und ca. 17mal in den Psalmen.

Bezeichnung, der höchste Gott (El Eljon, θεὸς (κύριος) ὕψιστος [1]). Wie das Prädicat der Höchste aus dem Polytheismus stammt, im Judentum dann aber doch die unvergleichliche Höhe und Herrlichkeit Gottes markieren soll, so verhält es sich ähnlich mit der in den Bilderreden des I. Henoch rund hundert Mal wiederkommenden Formel: Herr der Geister [2]) (vgl. das Register in Flemmings Ausgabe). Deutlich tritt dann schon der Gegensatz heraus, wenn Gott besonders oft in unsrer Litteratur der Lebendige (θεὸς ζῶν, אֱלֹהִים חַי, אֱלָהָּה חַיָּא) [3]), der Ewige (θεὸς αἰώνιος, אֱלֹהֵי הָעוֹלָם) [4]), der Unsterbliche [5]) genannt wird.

1) Der höchste Gott, Herr Da. 3 26. 32. 5 18. 21. LXX 2 18 f. LXX I. Es. 2 3. 6 31. 8 19. 21. 9 46. Jud. 13 18. Sib. III 719. Jub. 7 36. 12 19. 13 16. 16 27. 20 9. 21 22. 23. 25. 22 13. 19. 23. 27. 25 3. 11. 21. 32 1. 36 16. 39 6 (nur 16 18 der Höchste); Ass. Mos. (6 1?). 10 7. Esth. Fragm. E 16; III. Mk. 6 2 (βασιλεὺς . . . ὕψ.). 7 9 (3 11. 7 2). Im A. T. Gen. 14 18. 19. 20. 22 (in der Melchisedekscene) (LXX Mi. 6 6. Hi. 31 28). Ps. 7 18. (LXX 12 6). 47 3. 57 2. 78 35. 56. 97 9. Die Textüberlieferung des Sirach ist an diesem Punkt, wie ein Vergleich des griechischen Textes mit den hebräischen Fragmenten zeigt, höchst unsicher. Er bevorzugt das einfache ὕψιστος resp. ὁ ὕψιστος und braucht die beiden Wendungen zusammen etwa 50mal (vgl. Schürer l. c. S. 16). Zu vergleichen ist hier endlich noch der Schluss der gefälschten Aeschylusverse (Justin de monarchia 2, Clemens Stromat. V 14 131); Philo, in Flaccum 7. M. II 524 (Schürer l. c. 17).

2) Vgl. ausserdem Jub. 10 3 Gott der Geister. II. Mk. 3 24 ὁ τῶν πνευμάτων καὶ πάσης ἐξουσίας δυνάστης (im A. T. bereits Nu. 16 22. 27 16 אֱלֹהֵי הָרוּחוֹת). vgl. Apok. Joh. 22 6 ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν.

3) Sir. 18 1. Da. 4 19 (LXX). 4 31. (H. Theod.). 5 23 (LXX bis). 6 21 (H. Theod.). 6 27. 12 7. I. Hen. 5 1. Sib. III 763. Tob. 13 1. Jub. 1 25. 21 4. Bel z. B. 5 (Theod.). Drache 24 f. (Theod.) Esth. Zus. E 16. 6 18 (LXX). II. Mk. 7 33 (15 4). III. Mk. 6 28 (Vit Ad. 28).

4) (θεὸς) αἰώνιος I. Hen. 75 3. Jub. 12 29. 13 8 (16). 25 15. I. Bar. 4 8. 10. 14. 20. 22 (bis). 35. 5 2. Susanna LXX 35. Tbeod. 42. Ass. Mos. 10 7. II. Hen. 1 3. II. Mk. 1 25. III. Mk. 6 12 (7 16 V.) Vit Ad. 28 (Βίος Ἀδ. 29). vgl. Da. 4 31. 6 27. 12 7. Vielleicht sind die im I. Henoch häufig wiederkehrenden Formeln θεός (κύριος) resp. βασιλεὺς αἰῶνος Uebersetzung dieser Formel (Elohe Olam) 1 4. (9 4). 12 3. (22 14). 25 3. 5. 7. 27 3. 81 10 [doch sprechen dagegen Formeln wie 82 7 Herr der ganzen Weltschöpfung (δεσπότης πάσης τῆς κτίσεως) 84 2 Herr der ganzen Schöpfung des Himmels . . . . Gott der ganzen Welt vgl. 81 3]. vgl. Dalman 135—139. vgl. Tob. 13 13 κύριος τοῦ αἰῶνος (B τῶν δικαίων). 13 6 βασιλεὺς τῶν αἰώνων. 14 7 (א) θεὸς τοῦ αἰῶνος. Sir. 36 22 θεὸς τῶν αἰώνων (vgl. im Sirach die Wendungen אוֹת עוֹלָם, "בְּרִית ע, "כָּבוֹד ע, σημεῖον, διαθήκη, δόξα αἰῶνος: 17 12. 43 6. 44 18. (47 13. 49 12); ferner Jub. 25 23 (vgl. 25 15 Gott der Ewigkeiten), — vielleicht auch Ass. Mos. 1 11: D. orbis terrarum (doch vgl. 11 17 omnipotentem orbis terrarum: ὁ δυναστεύων πάσης τῆς κτίσεως). II. Bar. 83 7 (Weltregent).

5) ἀθάνατος Sib. III 10. 35. 594. 600 f. 604. 617. 631. 709. 711. 717. 759.

Es ist schon oben (vgl. S. 171 ff) darauf hingewiesen, wie unter dem Einfluss des monotheistischen Dogmas in späterer Zeit das Urteil über das Heidentum immer bestimmter und schroffer wird. Hatte der Siracide noch das Heidentum als etwas natürliches, gottgeordnetes betrachtet, so herrscht in unsrer Zeit fast ausnahmslos die Beurteilung desselben als eines selbstverschuldeten Irrtums und Frevels. Paulus wird mit seiner Beurteilung des Heidentums die Durchschnittsstimmung des Pharisäismus wiedergegeben haben. Abraham, der Ahnherr des jüdischen Volkes, wird in der jüdischen Haggada der bewusste Träger des monotheistischen Glaubens, Nimrod, der Gegner Abrahams in der Haggada, der Empörer, der Träger des polytheistischen Gedankens.

Das wesentlichste, was der altisraelitische Glaube von diesem einen allmächtigen und heiligen Gott aussagte, war dies, dass er der *Gott der Geschichte* sei, der Gott der Väter, der Israel berufen und aus Aegypten erlöst, der den Cyrus rief, um sein Volk aus dem babylonischen Exil zu befreien, der Anfang und Ende der Geschichte in seiner starken Hand hält, der sein Auge auch auf das alltägliche Leben der Frommen und seine Nöte und Aengste gerichtet hält. Es soll zunächst hervorgehoben werden, dass dieser Glaube auch im Spätjudentum niemals aufgehört hat, dass er manchem einzelnen Frommen in jeder Generation Inhalt seines Lebens gewesen ist. Hillel wird sein Leben in dem Glauben gelebt haben, der in dem von ihm überlieferten Wahlspruch „Gepriesen sei der Ewige Tag für Tag" (Beza 16 a) zum Ausdruck kommt. Die Psalmen blieben das Lesebuch der Frommen; die salomonischen Psalmen, die von Lukas (1—2) überlieferten frommen Lieder beweisen, in welchem Grade die Psalmensprache auch in späterer Zeit lebendig blieb. Unmöglich kann das ohne Einfluss auf die alltägliche Frömmigkeit des Judentums geblieben sein.

Und dennoch stellt sich, wenn wir auf das grosse und ganze sehen, innerhalb der spätjüdischen Religion eine Verschiebung dieses Glaubens ein. War der Glaube der Propheten und Psalmen ein Glaube an den in der Geschichte wirkenden, immer und überall und namentlich in der Gegenwart vorhandenen Gott, so koncentriert sich der Glaube des Spätjudentums in erster Linie auf Anfang und Ende der Welt, in zweiter Linie auf die grosse heilsgeschichtliche Vergangenheit. Gott ist der allmächtige Schöpfer des Himmels und der Erde, er ist der gerechte furchtbare Richter der Welt, er ist der Gott der

I 122. 152. 167. 232. II 214 219. 287. V 76; ἄναος III 698; ἄφθιτος II 331, V 358. 497; ἄδιος V 66. 427; αἰὲν ἐών, αἰὲν ὑπάρχων V 174. 277; ἄμβροτος III 628. V 66. – II. Bar. 28 6 (der unvergängliche).

Vergangenheit, der Gott der Väter. Aber sein Verhältnis zu der gegenwärtigen Generation wird bis zu einem gewissen Grade problematisch. Auf den Glauben an den gegenwärtigen Gott legen sich bange und schwere Zweifel.

Der Glaube an den allmächtigen Schöpfergott, der im Deuterojesaia zum ersten Mal für die israelitische Frömmigkeit central wird, der in Genesis 1 seine klassische Ausprägung fand, der dann in der Psalmenlitteratur nicht so häufig hervortritt als man annehmen sollte (Ps. 8. 19. 24. 104 u. ö.), während das Hiobbuch einen gewaltigen Hymnus von dem Gegensatz der Schöpferherrlichkeit Gottes und der Ohnmacht des Menschen anstimmt, tritt im Lauf der weiteren Entwickelung stärker und stärker hervor. Die sonst so nüchterne und alltägliche Sprache Sirachs gewinnt einen hohen Schwung, wenn er die Schöpferallmacht Gottes und die reiche Fülle seiner Werke, deren ein jedes an seinem Platz steht, preist. 16 26—17 9. 39 12-35. 42 15 — 43 33. Der Verfasser des ersten Henoch preist im Eingang seines Werkes die in der Welt waltende Ordnung Gottes. Henoch, der im Traum den Untergang der Welt geschaut, lobt als er erwacht ins Freie hinaustritt und die Gestirne ihre von Gott vorgeschriebenen Bahnen wandeln sieht, den Gott, der das alles geschaffen hat (c. 83. 84). Die Henochbücher zeigen ein starkes, wenn auch sehr naives und phantastisches Interesse an der weiten, wunderbaren Gotteswelt, an den Gestirnen und ihrer Ordnung, an Himmel und Erde und ihren Wundern. Die salomonischen Psalmen in einer Zeit geschrieben, in der für den frommen Israeliten vieles zusammenbrach, richten zum Schluss ihre Gedanken auf die ewige Schöpfung Gottes, den Himmel und seine Leuchten. „Sie gingen nicht fehl, seitdem Gott sie schuf, seit uralten Zeiten wichen sie nicht von ihren Wegen". 18 10-12. Die ersten Kapitel der Jubiläen und Philos Schrift de oppificio mundi wie die bereits erwähnte Abrahamslegende beweisen, mit welchem Interesse und wie intensiv die jüdische Haggada sich in den Schöpfungsgedanken vertiefte. Das Bussgebet des Manasse beginnt mit einem mächtigen Lobpreis Gottes des Schöpfers. Dem Verfasser des IV. Esra ist Gott in erster Linie der wunderbare allmächtige Gott, der diese Welt, das erste sacculum, ins Dasein gerufen hat, mit dessen Schöpferweisheit der Mensch in seiner Ohnmacht und Unwissenheit nicht rechten darf. 4 1-11 5 36-40. In einem langen Gebet vertieft er sich in das Sechs-Tage-Werk. 6 38-54 [1]). In der hellenistischen Litteratur ist der Schöpfungs-

1) II. Bar. 48 1-10 ist mehr der Gedanke des Weltregiments Gottes betont.

gedanke noch centraler als in der palästinensischen. Der Glaube an den einen unsichtbaren geistigen Gott, der selbst ungeworden diese sichtbare kreatürliche Welt aus sich hat hervorgehen lassen, ist das Allerwesentlichste in der Missionspredigt dieses Judentums. Philos ganze Philosophie findet ihren Mittelpunkt in diesem Gedanken der Zurückführung der sichtbaren Welt auf das geistige, die Sinne ja auch die Gedanken übersteigende Wesen des ewigen Gottes. In immer wiederkehrender Ausführung und immer neuen Wendungen führt er den kosmologischen Gottesbeweis [1]). Die Kosmogonie II. Hen. 24 ff. zeigt, wie in dieser Zeit sich bereits fremdartige gnostisch-orphische Spekulationen an das Judentum herandrängen.

So wird die Anrede oder Bezeichnung Gottes „Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat" zu einer feststehenden Formel [2]). Die alttestamentliche Sprache hat noch kein Wort für Schöpfer [3]), sie

---

1) vgl. auch das Prooemium der III. Sibylle, die Ps. Orpheischen Verse (in der ursprünglichen Form bei Ps. Justin de monarchia c. 2, cohortatio 15); ferner die dem Aeschylus und Sophokles zugeschriebenen Verse: de monarchia 2, Clemens Alex. Strom. V. 14 113-131, den vierten Brief des Ps. Heraklit, die Fragmente des Aristobul bei Eusebius Pr. Ev. VIII 10. XIII 12.

2) vgl. zum Gedanken des Schöpfers überhaupt folgende oben noch nicht erwähnte Stellen. Die formulierten Bekenntnisse sind durch den Druck hervorgehoben. Da. LXX 4 34. Bel. LXX 5 (Theod. 5). I. Hen. 9 5. 81 3. 101 8. Sib. Prooem. 41 f. (vgl. 40—55). III 20 f. 35. Jud. 8 14. 9 12 (Herr des Himmels und der Erde, Schöpfer der Wasser, König Deiner ganzen Schöpfung). 13 18. 16 14-15. I. Bar. 3 32 ff. Jub. 7 36. 12 4. 12 19. 25 11. 32 18. Ass. Mos. 12 9. Ps. Aristeas § 16 (cf. 132. 157). Sap. 1 14. 11 17. 20 ff. Esth. Zus. C. 2-3. III. Mk. 2 3. 9. IV. Mk. 11 5. Hebr. Test. Naphth. 9. II. Hen. 22 (die Eitlen (= Götzen), welche nicht den Himmel und die Erde gemacht). 66 4. vgl. 10 6. 65 1 ff. IV. Es. 3 4 ff. (vgl. oben). II. Bar. 21 4 ff. Apok. Joh. 4 11. 10 6. 14 7. Joseph. Ap. II 121. Zum Vergleich mag darauf hingewiesen werden, wie auserordentlich selten der Schöpfungsgedanke im neuen Test. hervorgehoben wird. Ausser in der Apokalypse, die hierin wieder ihren vorneutestamentlichen Charakter zeigt, heben hauptsächlich noch der Verfasser der Apg. (4 24. 14 15. 17 24) und der Verfasser des Hebräerbriefes (1 2. 11 3) den Gedanken heraus. vgl. Col. 1 16. Eph. 3 9. Bemerkenswert ist noch, dass die LXX Hosea 13 4 in den Lobpreis des Erlösergottes den Gedanken der Schöpfung erst einbringt: στερεῶν τὸν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, οὗ αἱ χεῖρες ἔκτισαν πᾶσαν τὴν στρατείαν τοῦ οὐρανοῦ.

3) Der Siracide umschreibt: 32 13: „Der Dich geschaffen hat", (3 16 H); 33 13 (?). 38 15. 39 5. 47 8 „den der ihn geschaffen hat". (LXX 24 8 κτίστης), vgl. noch IV. Es. 5 33. 7 94. 10 14. 11 46. II. Bar. 78 3. 79 2.

muss den Mangel durch Participialconstructionen ersetzen. Erst in den hellenistischen Stücken der LXX bürgert sich das Wort κτίστης (neben ὁ κτίσας) [1]) ein. Während der zusammenfassende Begriff Schöpfung קְנִין im alttestamentlichen Sprachgebrauch ausserordentlich selten ist, werden nun κτίσις, κτίσμα häufig wiederkehrende Begriffe [2]).

Wie aber der Anfang, so ruht vor allem und in erster Linie das Ende der Welt sicher und fest in Gottes Hand. Er hat der von ihm geschaffenen Schöpfung eine feste und bestimmte Dauer gesetzt. Wann er es beschlossen hat, dann fällt diese Welt wieder in ihre Elemente auseinander, und die Schöpfung kehrt zum uranfänglichen Schweigen zurück. Er allein weiss um dieses Ende und seinen Gläubigen und Auserwählten teilt er, wenn er will, dieses Geheimnis mit.

Mehr noch als der Gedanke, dass Gott der Schöpfer der Welt sei, bedeutet der ihm gegenübertretende und ihn ergänzende für den Glauben des Judentums: Gott ist der Weltrichter. Erst beim grossen Weltgericht erscheint Gott in seiner alles überragenden, jetzt noch verborgenen Herrlichkeit. Der grosse Gerichtstag ist recht eigentlich der Tag des Erscheinens (παρουσία) Gottes. So erscheint der Betagte bei Daniel, nachdem vorher Engel und die Tiermächte das Regiment geführt haben, selbst und lässt sich auf dem Thronsitz nieder. Im Prooemium des Buches Henoch heisst es (1 4): „Der grosse Heilige wird von seinem Wohnort ausziehen . . . mit seinen Heerschaaren sichtbar werden und in der Stärke seiner Macht vom Himmel her erscheinen; vgl. Ass. Mos. 10 1. 12 13. So wird denn II. Hen. 32 das Erscheinen Gottes am Ende geradezu seine zweite Parusie genannt. Weltschöpfung und Welt-

1) Die einzige ältere Stelle, an der sich innerhalb der LXX das Wort κτίστης findet, beruht auf Ueberarbeitung II. Kg. 22 32: τίς κτίστης ἔσται πλὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν (H.: Wer ist Gott ausser Jahwe). κτίστης (Schöpfer) sonst I. Hen. 81 5. 94 10 (bis). Sib. Prooem. 55. III 10. 704 (γενέτης III 604, παντγενέτης III 550). Jud. 9 12. Jub. 10 8. 21 3. 22 27 (7 20). (vgl. 2 31. 11 17 Allschöpfer). Arist. § 16. II. Mk. 1 24. 7 23. (13 14 κτίστης τοῦ κόσμου V) IV. Mk. 5 25 (κόσμου κτίστης). 11 5 (Schöpfer des Alls). II. Hen. 10 6. Βίος Ἀδ. 31. IV. Es. 5 44. II. Bar. 44 4. 82 2.

2) κτίσις Ps. 103 24. 104 21 (?). (73 18 B). Sir. 43 25. Tob. 8 5. 15. Jud. 9 12. 16 14. Sap. 5 17. 16 24. III. Mk. 2 2. 7. 6 2. κτίσμα Sir. 36 20. 38 34. Sap. 9 2. 13 5 (14 11). III. Mk. 5 11. Schöpfung I. Hen. 18 1. 36 4. 75 1. 81 3. 82 7. 84 2. 93 10. vgl. IV. Esra, Register in der Ausgabe von Bensly s. v. creatura u. s. f.

gericht sind eben die beiden grossen Momente, in denen sich Gott bethätigt, in denen er „erscheint", „kommt", „hervortritt".

Besonders charakteristisch verbindet IV. Esra 6 1 ff. die beiden Momente:

Ehe der Welt Pforten standen, ehe der Winde Stösse bliesen,
Ehe der Donner Schall ertönte, ehe der Blitze Leuchten strahlte . . . . .
Ehe die Mächte der Bewegung bestellt, ehe die zahllosen Heere der Engel gesammelt,
Ehe die Höhen der Lüfte sich erhoben, ehe die Räume des Himmels Namen trugen . . . . .
Damals habe ich dies alles vorbedacht, und durch mich und durch Niemand weiter wird es geschaffen,
So auch das Ende durch mich und niemanden weiter.

Und weil der Glaube an den Weltschöpfer in die Vergangenheit weist, der Glaube an den Weltrichter aber in eine nicht allzu ferne selige Zukunft, die alle Rätsel der Vergangenheit lösen soll, und in eine neue höhere Ordnung der Dinge, so ist dieser Glaube an den in Zukunft sich offenbarenden Gott für das Judentum das wesentlichere. In der Anrede des Achtzehnbittengebets bekommt Gott das ausserordentlich charakteristische Prädikat: „Gott, der Du Tote erweckst". In dem Glauben an den Gott, der Tote erweckt, der eine nicht vorhandene Welt ins Dasein ruft, konzentriert sich noch für Paulus deutlich der Gottesglaube. Rö. 4 17.

Konzentriert sich nun der Glaube des Spätjudentums auf die beiden Endpunkte der Weltentwickelung, so hängt er in zweiter Linie auch an der Vergangenheit des Volkes. Gott ist der allmächtige Herr, der Israels Geschichte in der Vergangenheit glanzvoll geführt hat, der Gott der Väter, der sich das Volk zum Eigentum erwählt hat, der Gott Abrahams, der Beschneidung und Verheissung gegeben, der Gott Moses, der das Gesetz gegeben und den Bund geschlossen, der Gott Davids, der dem Volke die Herrschaft verliehen und sie ihm wieder verleihen wird. In vielen Psalmen und Gebeten finden dieser Glaube und die Berufung auf den Gott der Vergangenheit kräftigen Ausdruck [1]). Ganz besonders charakteristisch spricht

1) Der Gedanke an die frühere Zeit ist ein charakteristisches Merkmal einer Reihe späterer Psalmen (68). (77). 78. 89. 105. 106. 114. vgl. Da. 9 15. Jud. 9 2-6. Ps. Salom. 17 (Rückblick auf die Davidische Zeit). Gebet Asarja, Da. LXX 3 35 f, vgl. besonders die Gebete I. Mk. 2 51-61 („Gedenkt der Thaten eurer Väter"). 4 9-10. II. Mk. 8 19 f. 15 22 f. III. Mk. 2 3-12. 6 2-8.

sich der Glaube an die Vergangenheit noch bei Paulus aus: „Sie sind ja Israeliten, denen die Einsetzung zu Sohnschaft und die Schechina und die Bündnisse und die Gesetzgebung, und der Kult und die Verheissungen, denen die Väter gehören". Rö. 9 4. Besonders flüchtet man sich mit seinem Glauben und seiner Erinnerung in die fernsten Zeiten. Die eigentlichen historischen Zeiten, die Erinnerung an Davids Regiment, selbst die an Moses und den Auszug aus Aegypten tritt noch zurück vor dem Gedanken an die Urväter des israelitischen Volkes. Gott ist der Gott der Patriarchen, der Väter. „Gott der Väter" [1]) wird zur stereotypen Formel. Vor allem als als Gott der Väter und der Vergangenheit ist Gott der Retter [2]). Neben der Charakterisierung Gottes als des Totenerweckers steht im Achtzehnbittengebet die Anrede: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. In Sage und Legende legte man um ihre Gestalten ein phantastisches schimmerndes Gewand [3]). Sie sind nicht tot, sie leben. Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. IV. Mk. 16 25. Die Frommen und Gerechten werden von den Engeln getragen in Abrahams Schooss, sie vor allem werden auferstehen am jüngsten Tag (Test. Jud. 25), und in ewiger Freude werden die Frommen mit ihnen zu Tische liegen im Gottesreich. Ja schon jetzt getröstet man sich des öftern der Verdienste der Väter. Im Hinblick auf sie stählte man das Vertrauen auf das Erbarmen und die Güte Gottes (vgl. z. B. Test. Juda 19. Sap. 9 1), im Hinblick auf sie glaubte die jüdische Kirche sich im Besitz eines Schatzes guter Werke (s. o. S. 181 f.).

Bei alledem lässt sich nicht verkennen, dass im Spätjudentum der frohe Glaube an den „gegenwärtig" in der Geschichte

1) Zu der Wendung Gott der Väter vgl. Tob. 8 5. Da. 2 23, Jub. 36 6. 44 5. 45 3. Test. Rub. 4. Sim. 2. Jud. 19 („Gott meiner Väter, der Barmherzige und Gnädige"). Gad. 2. Jos. 2. Hebr. Naphth. 8; Jud. 5 6 ff. 6 21. 7 28. 9 12. 10 1. 8. 12 8. I. Bar. 3 37. Da. LXX (Gebet Asarja) 3 26. 28. 35 (Lobgesang) 3 52. Esth. LXX Zus. C. 8 29. Sap. 9 1 („Gott der Väter, Herr des Erbarmens"), vgl. 12 21. 18 22. II. Mk. 1 25. III. Mk. 6 3. 7. 16. IV. Mk. 12 18. 13 19. vgl. 9 24. LXX I. Es. 4 60. 62. Geb. Man. 1 ff. Ass. Mos. 3 9. 4 3. 9 6. II. Bar. 84 10. — Anders ist die Stimmung I. Bar. 2 19.

2) Der Beiname Gottes σωτήρ (in der LXX, Uebersetzung für יֵשַׁע, גֹּאֵל, יְשׁוּעָה) ist in der späteren Litteratur ziemlich häufig: Sir. 51 1 (אֱלֹהֵי יִשְׁעִי). Jud. 9 11. I. Mk. 4 30. Ps. Salom. 3 6. 8 33. 16 4. 17 3. I. Bar. 4 22. Sap. 16 7. Esther Zus. D. 2. III. Mk. 6 29. 32. 7 16 (εὐχαριστοῦντες τῷ θεῷ τῶν πατέρων αὐτῶν ἁγίῳ σωτῆρι τοῦ Ἰσραήλ. Sib. III 35. I 152. 167. II. 28.

3) vgl. die Abrahamslegende, dann die Moses- und Joseph-Legende (s. o.), besonders auch die gesamte Testamentenlitteratur u. s. w.

wirksamen Gott stark zurücktritt. Verschiedene Faktoren haben hier zusammengewirkt. Vor allem stand die Religion des Judentums, wie schon öfter hervorgehoben ist, im Zusammenhang der allgemeinen Entwickelung. Die nationalen Religionen mit ihrem kräftigen Glauben an ein diesseitiges, gegenwärtiges, in der Geschichte greifbares Wirken der Gottheit brechen überall zusammen. Sie konnte sich auch im Judentum nicht halten. Hatte man im Beginn der Makkabäerzeit noch einmal eine grosse Zeit erlebt und einen Moment das unmittelbare Wirken des allmächtigen Gottes in der Geschichte, in Krieg und Sieg, zu verspüren gemeint, — was konnte in der Folgezeit Mut zu solchem Glauben machen! Die Entzweiung des Fürstenhauses mit den Frommen, blutiger Bürgerkrieg, der Zusammenbruch der nationalen Herrschaft, die athemraubende Tyrannei des Herodes, die eiserne, alle Hoffnung nehmende römische Weltherrschaft, der Untergang des Volkes, das Schwinden jeglichen Hoffnungsschimmers — diese lange Reihe bitterer Erfahrungen raubten dem Judentum alle Frische und Freudigkeit des Glaubens. Wie ein dumpfer Druck liegt es über seinem Glauben. Nur etwa in zwei Schriften der umfangreichen Litteratur des Judentums ist der alte frische Glaube an den in der Geschichte gegenwärtigen Gott spürbar: im ersten Makkabäerbuch, dieser frischen Verherrlichung der heroischen Zeit des Volkes, und den Psalmen Salomos. Namentlich in dieser letzteren Schrift haben wir eine Geschichtsbetrachtung im alten Stil. Im Zusammenbruch der Makkabäerherrschaft, in der Einnahme Jerusalems durch Pompejus, in dem unheilvollen, tragischen Ende des Pompejus, überall sieht der Sänger Gottes gewaltige Hand. Fast restlos lösen sich für ihn die Rätsel der Geschichte. Sicher steigt aus der Betrachtung der Vergangenheit der Glaube an die Zukunft empor. Aber die Schrift hat bereits in ihrer Umgebung singulären Charakter. Wir finden keine Spur, dass jemand die Herrschaft des Herodes, den jahrzehntelangen ehernen Druck der Römerherrschaft in der gleichen, mutigen Weise betrachtet hätte. Die Geschichte ist für das Judentum ein dunkles Buch geworden, in dem man nicht mehr lesen kann. Was hier im grossen und ganzen auf Erden geschieht, was die Völker erleben, geschieht gleichsam nur unter Zulassung Gottes. Aber zugleich waltet hier die eherne Notwendigkeit dieses, der Sünde und dem Tod, der Not und Elend unterworfenen Aeons. Man kann hier fragen, wie weit hier die mächtige Ausbreitung des Judentums in der weiten Welt mitten im Heidentum nicht doch auch den Glauben an Gottes thatkräftige und positive Leitung dieser Welt und ihrer Geschichte

neu gestärkt habe. Hier scheiden sich wieder teilweise die Wege des palästinensischen und des Diaspora-Judentums. Für das palästinensische Judentum kam doch die Gestaltung der Verhältnisse in Palästina in erster Linie in Betracht. Hier ist der Missionsgedanke, die Freude an der machtvollen Ausbreitung der jüdischen Religion, doch nie so stark und mächtig geworden, dass dadurch der Glaube des Judentums an die Weltleitung Gottes auf eine höhere Stufe gehoben wäre. Anders liegen die Dinge im Diasporajudentum. Hier hat es eine Zeit gegeben, in der das Judentum von der Gunst der regierenden Herrscher gehoben, durch die grossangelegte Politik des Herodes mächtig gefördert, im Besitz eines festen, dem Heidentum unendlich überlegenen Glaubens sich als eine vorwärts dringende Macht fühlte und demgemäss auch einen siegreichen Glauben an Gottes Ziele und die Bestimmung des Volkes in der grossen Geschichte der Völker besass. So betrachtet Philo sein Volk als ein Volk von Weisen und Priestern, dazu bestimmt, innerhalb der Völkerwelt gleichsam den besten Kern zu bilden und diese allmählich zu seiner geistigen Höhe emporzuheben. Aber seit den Tagen Caligulas tritt auch hier der Rückschlag ein. Das Judentum der Diaspora wird in das Verhängnis des palästinensischen Judentums mit hineingerissen, das Christentum versetzt seiner Mission den Todesstoss. Die Exklusivität triumphiert auch hier, die Unterschiede verschwinden. Das Judentum bleibt ein Fremdling im Leben der Völker. Und dies, das Gefühl der Fremdheit, Heimatslosigkeit und Zwecklosigkeit in diesem Aeon wird auch das in seinem Glauben vorherrschende. In besonders ergreifender Weise kommt diese Stimmung noch einmal im vierten Esra zum Ausdruck. Man hat keine Antwort mehr auf die Frage, weshalb Gott diesen Aeon geschaffen. Gott ist aus der Geschichte geschwunden.

Der einfache diesseitige Vorsehungsglaube verschwindet freilich dennoch nicht ganz. Er findet auch hier und da seinem kräftigen Ausdruck [1]). Man las die Psalmen und aus ihnen trat das Vertrauen auf den gegenwärtigen Gott dem Epigonengeschlecht täglich kräftig und wirksam entgegen. Aber dieser Vorsehungsglaube an den Gott, der diese Welt regiert, tritt sehr zurück hinter dem Gefühl der Hoffnungslosigkeit und der Ueberzeugung, dass in diesem Aeon den

1) Josephus charakterisiert den Glauben des Judentums als Glauben an Gott: εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν ὡς αἴτιον μὲν ἁπάντων ὄντα τῶν ἀγαθῶν, ἃ κοινῇ τε πᾶσιν ἀνθρώποις ὑπάρχει καὶ ὅσων ἔτυχον αὐτοὶ δεηθέντες ἐν ἀμηχάνοις. Ap. II 166. vgl. Jak. 1 16-18.

Frommen ihr Recht nicht wird und werden kann, und hinter dem Glauben an den Gott, der nun bald einen ganz neuen Anfang machen wird.

Und so ist denn doch das hervorstechende Charakteristikum in der Entwickelung der Glaubensvorstellungen von Gott im Spätjudentum: die immer stärker werdende Transcendenz der Gesamtanschauung.

Das zeigt sich vor allen schon in der Art, wie man von Gott spricht und ihn nennt. Es ist bekannt, dass schon in der der unsrigen vorangehenden Epoche des Judentums der Eigennahme Gottes, Jahwe, verschwindet. In unserer Periode wird aus der Volkssitte, die ihren Ursprung nicht — wenigstens nicht ausschliesslich — in der Scheu vor dem heiligen Gottesnamen hatte, ein auf religiösen Gründen beruhendes Verbot. In der Litteratur tritt das nicht so deutlich hervor[1]); was

1) Der Jahwename ist bereits im Hiob verschwunden, auch im Koheleth. Im Daniel findet er sich nur in dem vielleicht interpolierten Gebet c 9. (dreimal). Der Redaktor des II. und III. Psalmenbuches hat den Jahwenamen fast durchgehend beseitigt. Dagegen hat sich der Gebrauch gehalten in den Proverbien, den Klageliedern, Chronik, Esra, Nehemia, dem Siraciden, dem hebr. Testam. Naphthali. (c. 1. 4. 7. 8). Schwieriger ist das Urteil natürlich in den Uebersetzungen. Im ganzen und grossen haben die verschiedenen Uebersetzer der LXX Jahwe mit κύριος, Elohim mit θεός wiedergegeben. Doch liegen hier grosse Schwankungen vor. Am getreuesten ist diese Regel vom Psalmenübersetzer, ziemlich genau auch in der Uebersetzung des Pentateuchs, am wenigsten etwa im Jesaia gewahrt. Es kommt hinzu dass κύριος auch Uebersetzung von (El.) Adon und Adonai ist. Man hat hier keine sicheren Massstäbe. Noch schwieriger wird die Beurteilung in den Uebesetzungen zweiter und dritter Hand. Dennoch mögen hier einige Beobachtungen mitgeteilt werden. Nur κύριος und nicht θεός hat der Brief des Jeremias und das Buch Baruch von 3 9—Ende, während vorher der Gottesnahme wechselt und θεός bevorzugt ist. (ein sicheres Indicium der Quellenscheidung des Buches). Die Zusätze zum Daniel bei Theodotion (anders LXX) haben fast durchweg θεός. Sehr beachtenswert ist, dass der Verfasser der Jubilaen durchweg Gott und sehr selten Herr sagt (Herr nur in der Anrede: 1 20. 14 2. 8. 25 13; die Formel Gott der Herr: 10 7. 25 12. (27 27). 45 3. 4. 50 7. 9. 11). Im Buche Tobit überwiegt nach der Recension AB der Gebrauch von θεός sehr stark, in der sekundären Recension, die ℵ vertritt, ist vielfach κύριος eingedrungen. Ständig wechselndes κύριος und θεός (dominus-deus) im Buche Judith, in den Psalmen Salomos, den Testamenten der Patriarchen, in der Ass. Mos. wird auf wechselndes Jahwe und Elohim schliessen lassen. In einer Reihe anderer Schriften tritt überhaupt das einfache „Herr" und „Gott" stark zurück hinter allgemeineren oder umständlicheren komplicierten Formeln. s. u. So findet sich Gott im 1 Hen. nur: 1 2. 8. (bis) 2 2. 5 2. (> G.) 18 8. (18 15.? 21 6.? G. κύριος) (25 5. G.) 55 2.

verboten war, war das Aussprechen des Jahvenamens. Man konnte sich hier durch Abkürzung des Namens helfen. Aber das Aussprechen des Jahwenamens gilt nun als Frevel. Bereits die LXX übersetzen Lev. 24 16 („wer den Namen Jahves lästert, soll mit dem Tode bestraft werden"): „ὀνομάζων δὲ τὸ ὄνομα κυρίου θανάτῳ θανατούσθω" [1]).

Jedenfalls war im neutestamentlichen Zeitalter und gewiss schon früher das Aussprechen des Jahwenamens auf den Gebrauch desselben beim Tempelkultus beschränkt. Selbst beim synagogalen Gottesdienst wurde er nicht verwandt. Ausdrücklich schreibt eine in der Mischna

---

60 24. 61 10. 67 1. 84 2. 3. 5. 108 6. 7. 8. 13. Auch das einfache „der Herr" ist recht selten: 54. (nicht im griech. Text) 10 [4] 9. [11] 14 24. [18 15. 21 6 G.] [25 5.] 27 2. 39 13. 41 8. 62 1. 63 7. 65 6. 67 3. 67 10. 68 4. (bis) 72 36. 81 3. (der grosse Herr) 81 5. 83 2. 84 2. 6. 89 14. 16. (bis) 18. 20. 24. 31. 90 17. 21. 34. 91 7. (der heilige Herr) 95 3. 97 5. 98 11. 105 1. 106 13. (bis) 19. 108 9. (also fast nur in den Bilderreden und der zweiten Hälfte des Buches). Ausserdem in mannigfachen Verbindungen: Herr der Herren (Könige) 9 4. 63 2. 4; Herr der Welt, der ganzen Weltschöpfung (s. o. S. 293 4), Herr des Himmels 13 4. 106 11, der Herrlichkeit (κύριος τ. δόξης) 22 14. 25 3. 27 3. 5. 36 4. 40 3. 63 2. 75 3. 83 8. (25 7. 12 3. G.), der Gerechtigkeit 22 14. 90 40. 106 3, des Gerichts 83 11, der Weisheit 63 2, unser Herr 63 8, mein Herr 84 5. 6, vgl. ferner das in den Bilderreden ständig wiederkehrende Herr der Geister, das Herr der Schafe in der Tiervision. Hier ist ja überall κύριος sicher nicht Uebersetzung von Jahwe. Im vierten Esrabuch findet sich nur in der Anrede (an Gott oder den Engel Gottes) domine: 5 28. 41. 56. 6 38. 55. 57. (7 10? 45? 53?) 7 75. 8 6. 20. 36. 9 29. 14 2. 18. dominator domine: 3 4. 4 38. 5 23. 38. 6 11. 7 17. 58. (75.) 8 45. 12 7. 13 51. Der Ausdruck: der Herr kommt gar nicht vor. Gott allein nur 7 19. 20. 21. 9 45. 10 16. Die ständige Bezeichnung ist hier der „Höchste" (s. o. S. 292 2) (der Allmächtige). Im II. Barach findet sich „der Herr" nur in den ersten 20 Kapiteln 1 1. 4 1. 5 2. 10 4. 18. 15 1. 17 1. (3 4. 11. 3.), dann nur 77 3. In der Anrede: 24 3. 28 6. 48 2. 54 1. 20. 75 1; Herr mein Gott: 3 1. 14 8. 16. 16 1. 23 1. 38 1. 48 45; Gott 10 1. 82 9. Ersatz ist der Allmächtige, der allmächtige Gott (der Höchste). Wenn im II. Hen., dessen Recensionen stark abweichen, der Gebrauch der Bezeichnung „der Herr" stark überwiegt, so gehört diese Beobachtung nicht hierher, weil die Sprache des II. Hen. vielleicht ursprünglich die griechische war. Dasselbe gilt von dem Wechsel des Gottesnamens in I. Esra, Zus. zu Esther, II. Mk., Sap. Sal. (von cap. 12 an überwiegend θεός). Bemerkenswert ist, dass Vit. Ad. 14 aus dem Urtext die Konsonanten des Jahwenamens stehen geblieben sind (J. H. V.).

1) vgl. Josephus A. II 276: καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ (sc. dem Moses) σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν . . . . περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν. Tosephta Sanhedr. XII 25: „Wer das Joch des Gesetzes von sich wirft, das Beschneidungsbündnis zerstört und den Namen nach seinen Buchstaben ausspricht, hat keinen Teil an der zukünftigen Welt." (Hamburger R. E. I 55).

erhaltene Satzung vor: Wie spricht man den Priestersegen? . . . . . Im Tempel spricht man den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird (Jahwe) im Lande nach seiner Benennung (Adonai). Sota VII 6 (vgl. 38 a) = Tamid VII 2. (Schürer II 458) vgl. Philo Vita Mos. III 11. M. II 152 [1]). In der öffentlichen Schriftverlesung in der Synagoge ersetzte man den Namen Jahwe durch Adonai. Das scheint auch in dem synagogalen Targumvortrag der Fall gewesen zu sein (Dalman 149). Für den Sprachgebrauch des gewöhnlichen Verkehrs, lässt sich — wenigstens für eine etwas spätere Zeit — die Sitte nachweisen, dass man statt des heiligen Gottesnamens nicht Adonai sondern einfach „der Name" sagte (הַשֵּׁם, aram שְׁמָא, Dalman 149 f). Die heilige Scheu, mit der man den Namen Jahwes umhegte, hatte — ein sonderbares Spiel der Geschichte — einen gerade entgegengesetzten, nicht gewollten Erfolg. Der Name wurde zum Zaubermittel, dem man gewaltige Wirkung zuschreibt. Die authentischen Zeugnisse für die Aussprache des Jahwenamens sind uns in Zauberschriften bewahrt [2]). (Deissmann Bibelstudien 1895 S. 1—20).

---

1) Bereits Sir. 50 20 („der Segen Jahwes war auf seinen Lippen, des Namens Jahwes rühmte er sich") gilt das Aussprechen des Jahwenamens beim hohenpriesterlichen Segen als etwas besonderes. vgl. Joma VI 2 Tamid III 8. Die spätere Tradition scheint hier noch übertrieben zu haben. Nach Kidduschin 71 a (Wünsche II 1 122) sollen nur die Frommen in der Priesterschaft die Ueberlieferung über die Aussprache des Jahwenamens erhalten haben und ihn dann nicht mehr deutlich ausgesprochen („während des Gesangs ihrer Brüder verschlungen") haben. Joma 39 b (Wünsche I 369) heisst es sogar, dass die Priester seit dem Tode Simeons den Segen nicht mehr mit dem Gottesnamen erteilt haben. — Offenbar auf Grund dieser Anschauung wird dann wieder im Namen R. Tarphons überliefert, dass der Hohepriester den Namen nicht deutlich ausgesprochen, sondern ihn in dem Gesange der Priester habe untergehen lassen. Bab. Kidduschin 71 a (Wünsche II 1, 122) Jerus. Joma 40 d. Koheleth R. zu 3 11 (Bacher I 349).

2) Der Aberglaube, der sich an den verborgenen Namen Gottes שֵׁם הַמְפֹרָשׁ anlehnt, lässt sich ziemlich weit zurückverfolgen. Nach Artapanus soll Pharao, als Moses ihm den geheimen Gottesnamen zuflüsterte, sprachlos zur Erde gefallen sein. Euseb. Praep. Ev. IX 27 24–26. Aehnliches liegt bereits I. Hen. 69 13–25 vor. Der eine Führer der gefallenen Engel heisst Semjaza. Das bedeutet wahrscheinlich der verborgene Name (Schemchasai; vgl. El-chasai die verborgene Kraft). Das grauenvolle Ende des R. Chanina ben Theradion, Zeitgenossen des Akiba hielt man für eine Strafe, dafür dass er den geheimen Gottesnamen ausgesprochen (Bacher I 400). Uralter Glaube an die Wirkungskraft des Namens und besonders des Namens der Gottheit wird hier lebendig.

Ueberhaupt verschwinden die alten einfachen Bezeichnungen Gottes (Elohim, El, Elaha, Ela) mehr und mehr. Auch das nur in Septuaginta und neuem Testament so geläufige der Herr (ὁ κύριος) entspricht nicht einem aramäischen Sprachgebrauch.

Der Gebrauch von Adonai bleibt verhältnismässig selten. Adonai bleibt Eigenname; wo es in der abstrakten Bedeutung vorkommt, ist das Suffix nicht bedeutungslos. Adonai heisst mein Herr. Dagegen gewinnen die eigentlichen Worte für Herr im Hebräischen und Aramäischen (רִבּוֹן, אֲדוֹן, מָרְיָא, מָר, רַבָּן) niemals den absoluten Charakter, den ὁ κύριος im Sprachgebrauch des biblischen Griechisch hat. (Dalman 147).

Dafür werden Surrogate gebräuchlich. Man umschreibt das Wesen Gottes. Ueber die Ausdrücke: der Höchste, der Lebendige, der Ewige, ist schon oben gesprochen. Ebenso häufig sind die Bezeichnungen: der Allmächtige [1]), der Erhabene [2]), der Grosse [3]), der Heilige [3]), der grosse Heilige. Mit besonderer Vorliebe braucht man umständlichere und zusammengesetzte, liturgisch formulierte Ausdrücke. Vor allen häufig finden sich die Formeln: Herr des Himmels, Gott

---

1) παντοκράτωρ, κύριος παντοκράτωρ ist die Uebersetzung der LXX für die Formel (Jahwe) Zebaoth, die namentlich in den Propheten gebräuchlich ist. (Bei Amos an 10, Jeremia 15, Haggai 14, Sacharja 55 (!), Maleachi 26 Stellen.) In unserer Litteratur tritt an Stelle des κύριος (θεός) παντοκράτωρ meist einfaches παντοκράτωρ. Die Stellen, an denen das nicht geschehen, sind im folgenden mit Stern bezeichnet. Jud. 4 13*. 8 13*. 15 10*. 16 5*. 17*. I. Bar. 3 1*. 4*. Sib. II 330*. Jub. 27 11*. Arist. § 185*. (cf. 45. 132. 168), II Mk. 1 25. 3 22*. 30. 5 20. 6 26. 7 35*. 38. 8 11. 18*. 24. 15 8. 32. III Mk. 2 2. 8. (6 2.) 6 18*. 28*. Man. 1*. [IV. Es. fortis = ἰσχυρός (?) 6 32. 9 45. 10 24. 11 43. 12 47. 13 23] II. Bar. 6 8*. 7 1*. 13 2*. 4*. 21 3. 25 4. 32 1. 6. 34. 44 3. 6. 46 1. 4. 47 1. 48 1. 38. 49 1. 54 1. 11. 55 6. 56 2. 3. 59 3. 61 6. 63 3. 5. 6. 8. 10. 64 3. 4. 65. 66 1. 5. 6. 67 2. 70 3. 77 11. 81 4. 84 1. 6. 7. 10. 85 2. 3. vgl. IV. Bar. 1*. Vit. Ad. 27*. Im N. T. ausser in einem Citat (II. Ko. 6 18) nur Apok. Joh. 1 8. 4 8. 11 17. 15 3. 16 7. 14. 19 6 15. 21 22. vgl. verwandte Formeln: Esth. Zus. E. 18 τοῦ τὰ πάντα ἐπικρατοῦντος θεοῦ. 21 ὁ πάντα δυναστεύων θεός. III. Mk. 5 51. 6 12. ὁ πᾶσαν ἀλκὴν καὶ δυναστείαν ἔχων ἅπασαν. 6 39 ὁ τῶν πάντων δυνάστης. Jud. 9 14. ὁ θεὸς πάσης δυνάμεως καὶ κράτους. Das Wort Zebaoth hält sich Sib. I 304. 316. II 239. II Hen. 21 1. 52 1.

2) II. Bar. 6 6. 13 8. 24 2.

3) der Grosse, Heilige: I. Hen. 1 3. 10 1. 14 1. (25 3). 84 1. 92 2. 97 6. 98 6. 104 9; der Heilige: Sir. 23 9. 39 35 (II.). 50 17 (H.). cf. 36 4. 47 10. Tob. 12 12 (B). 12 15 (B). I. Hen. (1 2). (91 7). 93 11. Sib. III 709. Test. Dan. 5 (Ende). Hebr. Test. Naphth. 8. 9. 10. I. Bar. 4 22. 37. III. Mk. 2 12. (2 13. 21. 7 10. 16): II. Bar. 34 (der Allerheiligste). (Vit. Ad. 27. Bt. Aδ. 33). Der Grosse (der grosse Gott (Herr)* König**): Da. (2 45). 9 4*. Tob. 13 15**. I. Hen. 12 3*. 14 2. 84 5**. 91 13**. 102 3 (die grosse Herrlichkeit). 103 4. 104 1. (bis) (84 1),

des Himmels, der himmlische Gott [1]) (Dalman 143). Und schwerlich soll durch diese Anrede nur das weltweite Regiment Gottes bezeichnet werden; in ihr kommt vielmehr der transcendente Charakter des jüdischen Gottesglaubens zum deutlichen Ausdruck. Die Anrede. Herr (Gott) des Himmels und der Erde, welche viel deutlicher die Weltherrschaft Gottes zum Ausdruck bringt, ist gegenüber der Bezeichnung, Gott des Himmels, verhältnismässig selten. Daneben treten Ausdrücke wie Herr (Gott) der Herrlichkeit [2]), Wendungen, die dem orientalischen Despotismus entlehnt sind: Herr der Herren, König der Könige, Gott der Götter [3]). Eine liturgische Formel. (Gott) der Hochzu-

---

Sib. I. 268*. II. 27*. 219*. 317*. III. 19*. 499**. 549*. 556*. 557*. 560**. 584*. 632*. 656*. 657*. 671*. 687* 698* 702*. 717*. 740*. 776*, IV. 6*. 25*. (30). V. 176*. Ps. Sal. 2 32. Da. LXX 2 20*. 4 30. a. c*. III. Mk. 1 16*. 3 11*. 5 25*. 7 2*. 22*. Esth. E. 16*. vgl. den Anfang des Schmone Esre „grosser, mächtiger, furchtbarer Gott, allerhöchster Gott."

1) Der Ausdruck Gott der Himmel scheint ursprünglich fremdes Lehngut zu sein. Er findet sich zum ersten Mal häufiger in den nicht ungeschickt nachgeahmten Edikten der persischen Könige und im Gesprách zwischen Juden und Heiden: Es. 1 2. 5 11 f. 6 9 f. 7 21. 23 Neh. 2 20. (anders 1 4 f. 2 4). Auch bei Daniel kann man noch dieselben Beobachtungen machen. 2 19. 37. 44. אלה שמיא (= Th.). 2 18 אלא בשמיא (= Th.). [LXX 3 17 θεὸς ἐν οὐρανοῖς. 4 14 κύριος τ. οὐρ. 4 28. 30. a. c. 34 (bis) θεὸς τ. οὐρ.] 4 34. מלך שמיא (= Th.). 5 23 מרא שמיא (= Th.); ferner Gott (Herr*) König**) des Himmels I. Hen. 13 4*. 106 11*. Tob. 1 18 (א)**. (5 17). 6 18 (א)*. 7 11 (א)*. 7 12 (א). 7 17* (א. + καὶ τ. γῆς B). 8 15 (א). 10 11 (B κύριος א*). 10 13 (B*. + καὶ τ. γῆς א). 13 6** (B). 13 11**. 13 16 (א)**. Jud. 5 8. 6 19 (κ. ὁ θ. τ. οὐρ.). 9 12. (δέσποτα τῶν οὐρανῶν κ. τ. γῆς). Jub. 12 4. 20 7. 22 19. Test. Rub. 1. 6. Iss. 7. Benj. 10**. Hebr. Napth. 9 (Herr d. H. u. d. Erde). Ps. Sal. 2 30**. (18 10). Ass. Mos. 2 4. 4 4. III. Mk. 2 2**. IV. Es. 8 20 (Herr der Du im Himmel wohnst). — θεὸς ἐπουράνιος (οὐράνιος): Sib. I 118. 216, III 19. 174, V 76; (αἰθέρι ναίων: II 27. 177. III 81.) Ass. Mos. 10 3. III. Mk. 6 28. 7 6. II. Hen. 39 8 (d. himmlische König). vgl. noch Mt. 11 25. (Lk. 10 21). (spätere Wendungen: Dalman 142 f). Auch Formeln wie Herr der Welt, der ganzen Welt etc. I. Hen. 81 10. 82 7. 84 2. (s. o. S. 293) (Ass. Mos. 11 17) sind zu vergleichen.

2) κύριος τ. δόξης: I. Hen. 22 14. 25 3. 27 3. 5. 36 4. 40 3. 63 2. 75 3. 83 8; θεὸς τῆς δόξης 25 7; 81 3 König der Herrlichkeit. 12 3. κ. τῆς μεγαλωσύνης.

3) Sir. 51 12 (II) König d. Könige, der Könige. Da. 2 47. G. d. G. [LXX (Lobgesang 3 90.) 3 93. 4 30 a. c. 34.] 11 36. Bel. 7 θεὸς θεῶν; I. Hen. 9 4. H. d. H., G. d. G., K. d. K. 63 2: H. d. Könige. 63 4. 84 2: K. d. K. Jub. 8 20. 23 1: G. d. G. Ass. Mos. 9 6: H. d. H. III. Mk. 5 35. βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων. Esth. C. 23. βασιλεὺς τῶν θεῶν.

preisende [1]), die später besonders häufig geworden ist, findet sich bereits in unsrer Litteratur. Auch andeutende geheimnisvolle Namen wendet man auf Gott an. Ein Beispiel ist der „Betagte" bei Daniel 7 9 [2]).

So geht die schlichte und einfache Art, von Gott zu reden, mehr und mehr verloren. Vor allem auch dadurch, dass man nun die umschreibenden Ausdrücke und ehrenden Epitheta auf Gott zu häufen beginnt. Namentlich in den Gebeten hängt man Formel an Formel, als wollte man sich Gott vernehmlicher machen, ihn erschreien. Das gehörte auch zu dem, was Jesus als ein Plappern wie die Heiden bezeichnete. Auch hier waltet grosse Verschiedenheit. Im Daniel, in den Jubiläen und Testamenten, den Psalmen Salomos, der Assumptio Mosis, dem IV. Esra, II. Baruch herrscht noch verhältnismässige Einfachheit. Zahlreiche Beispiele der neuen Redeweise bieten: I. Henoch, die Sibyllinen, die Zusätze zu Esther und Daniel, das II. und namentlich das III. Makkabäerbuch, namentlich die Gebetslitteratur. Man vergleiche den Eingang des Schmone-Esre und des Vaterunser. Und das Schmone-Esre ist wenigstens noch liturgisch glänzend stilisiert. Anderswo häuft man die Formeln planlos.

Aber noch charakteristischere Belege für die Entwickelung des jüdischen Gottesglaubens bietet der Sprachgebrauch. Schon im neutestamentlichen Zeitalter scheint der Gebrauch aufgekommen zu sein, den Namen Gottes durch Abstracta zu ersetzen. Vor allem beliebt wurde die Bezeichnung der Himmel [3]) oder (seltener) die

1) הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא; I. Hen. 77 1; der welcher in Ewigkeit gepriesen ist. Hebr. Test. Naphth. c. 4: Jahwe der hochzupreisende. c. 9: der Heilige Hochzupreisende. Jub. 22 27: der Höchste werde in Ewigkeit gepriesen. Mk. 14 61 ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ. (Dalman 163) vgl. Sir. 47 18 שֵׁם הַמְּבֹרָךְ.

2) vgl. I. Hen. 46 1. 2. 47 3. 55 1. 60 2. 71 10. 12. 13. 14.

3) Tob. 7 11 (ℵ) ἐκ τοῦ οὐρανοῦ κέκριταί σοι δοθῆναι. Da. 4 23. I. Hen. 22 5 f. „die Stimme drang bis zum Himmel", 83 9 „vom Himmel wird das alles auf die Erde kommen" (91 7). 93 11 „Werke des Himmels". 98 6 „eure Werke sind in den Himmeln offenbar". vgl. Söhne des Himmels (Söhne Gottes) 6 2 (12 4). 13 8. 14 3. (15 2). 39 1. 101 1. Jub. 26 18 „Schickung vom Himmel". Ass. Mos. 3 8. Man. 9: οὐκ εἰμὶ ἄξιος . . . ἰδεῖν τὸ ὕψος τοῦ οὐρανοῦ. Sus. 9. (LXX Th.) μὴ βλέπειν εἰς τὸν οὐρανόν. Am konsequentesten ist der Sprachgebrauch in den Makkabäerbüchern durchgeführt. I. Mk. (2 37) 3 18. 3 19. 50. 60. 4 10. 24. 40. 55. (5 31). 9 46. 12 15. 16 3. [Bemerkenswert ist, dass hier die griechischen Hndschr. an zwei Stellen Schwankungen zeigen (3 18 V: τοῦ θεοῦ τοῦ οὐρανοῦ, 4 24. BV: εὐλόγουν εἰς οὐρανὸν τὸν κύριον), und dass das aus dem griechischen retrovertierte hebräische Fragment (hrsg. von A. Schweizer 1901), das hier und da, wie es scheint, auf einen ursprüng-

Höhe [1]). Auch in unsere Evangelien ist dieser Sprachgebrauch eingedrungen. Die Formel βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die Matthaeus ständig statt βασιλεία τοῦ θεοῦ gebraucht, erhält von hier ihre Erklärung. Der Himmel ist hier einfach Korrelatbegriff für Gott [2]).

Noch eine Reihe andrer Beispiele für diese abstrakte Art, von Gott zu reden, können genannt werden. Vor allem gehören die Formeln, die Herrlichkeit, die grosse Majestät, hierher (כָּבוֹד, יְקָרָא דַיָּי, יה") [3]). I. Hen. 14 18 ff.: ἐθεώρουν δὲ καὶ εἶδον θρόνον ὑψηλόν

---

licheren Text zurückgeht, fast in allen Fällen anders liest.] II. Mk. 3 15. 34 7 11. 8 20. 9 4. 20. (11 10) 15 8. III. Mk. 4 21. 5 50. 6 17. 33. Ueber den späteren Gebrauch in Mischna und Talmud vgl. Schürer J. Pr. Th. 1876 171 ff. Dalman 75, 168 ff. Ch. Taylor, Sayings of the Jewish Fathers². 1897 67. Der Gebrauch von Himmel statt Gott wird hier stereotyp, Wendungen wie das Reich, der Name, die Furcht, durch die Hände des Himmels, sind ausserordentlich häufig. — Die häufige Behauptung profaner Schriftsteller, dass die Juden nur den Himmel anbeten (s. o. S. 76), findet vielleicht von hier aus ihre Erklärung. vgl. besonders Strabo XVI 2 35: εἴη γὰρ ἓν τοῦτο μόνον θεὸς τὸ περιέχον ἡμᾶς ἅπαντας καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν.

1) מָרוֹם s. o. Man. 9, ferner Lk. 1 78 ἀνατολὴ ἐξ ὕψους. 24 49 ἐξ ὕψους δύναμιν. — Ps. 72 (73) 8 las LXX במרום statt ממרום und verstand von den Sündern, die gegen Gott, εἰς τὸ ὕψος, freveln. — vgl. Dalman 182 f.

2) Ob Jesus diesen Ausdruck selbst gebrauchte, bleibt dahingestellt. Wenn er den Ausdruck gebrauchte, so übernahm er ihn als eine geprägte Formel, und man darf aus diesem Thatbestand nicht weiter schliessen, dass Jesus überhaupt jener abstrakten Art, von Gott zu reden, zugänglich gewesen sei. Sie musste Jesu Art ganz zuwider sein. In den Evangelien finden sich auch nur wenige Spuren. Lk. 15 18. 21: ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐνώπιόν σου. Lk. 15 7. 10 stehen die Wendungen „vor den Engeln", „im Himmel" für „vor Gott". Lk. 12 8 f. ist zu vergleichen, gehört aber kaum hierher. Es ist auch von hier aus anzunehmen, dass gerade Lukas „Sonderquelle" einen specifisch jüdischen Charakter hatte. Mt. 16 19. 18 18 (im Himmel gebunden, gelöst) sind sicher späteren Ursprungs. Mk. 11 30 (= Mt. 21 25. Lk. 20 4) liegt pharisäischer Sprachgebrauch vor, auf den Jesus sich einlässt. vgl. Mt. 5 34. 23 22. Dagegen ist jüdisches Sprachgut in dem Ausdruck „der Vater im Himmel, der himmlische Vater" übernommen (s. u.).

3) vgl. bereits Sir. 17 13. I. Hen. 5 4: κατελαλήσατε . . . λόγους . . . κατὰ τῆς μεγαλοσύνης αὐτοῦ; 27 2. 39 12. 63 5. 103 1. 104 1. Test. Levi 3: ἐν τῷ ἀνωτέρῳ πάντων καταλύει ἡ μεγάλη δόξα ἐν ἁγίῳ ἁγίων. Levi 18. οἱ ἄγγελοι τῆς δόξης τοῦ προσώπου κυρίου. Jub. 1 2 f. II. Bar. 21 23: „Deine Herrlichkeit möge sichtbar, und Deine hehre Majestät erkannt werden". vgl. 21 25. 54 8. 55 8. 64 6. IV. Es. 8 30 (die Frommen vertrauen der Herrlichkeit Gottes), vgl. 7 42. 78. 87. 122. Vita Ad. 27. Auch die LXX trägt hier und da in der Uebersetzung den Begriff der δόξα ein. Nu. 12 8. vgl. Man. 5 ἡ μεγαλοπρεπία

. . . καὶ ἡ δόξα ἡ μεγάλη ἐκάθητο ἐπ᾽ αὐτῷ . . . καὶ οὐκ ἐδύνατο πᾶς ἄγγελος . . . . ἰδεῖν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ διὰ τὸ ἔντιμον καὶ ἔνδοξον. Eng verwandt mit diesen Umschreibungen ist der ursprüngliche Begriff שְׁכִינָה דְיָיָ (שְׁכִינְתָּא). Schechina bedeutet das Wohnen d. h. das Wohnen Gottes und tritt ein als Bezeichnung des sich im Tempel (der Stiftshütte) offenbarenden Gottes, wie denn auch geradezu vom Glanz, der von Gottes Angesicht ausgeht, geredet wird. (Targ. Jerus. z. Exod. 33 11. Weber[2] 185.) „Die Schechina ist wesentlich nichts anderes als die ursprünglich im Himmel verborgene Herlichkeit Gottes, welche sich auf die Erde herablässt. Daher sind יְקָרָא und שְׁכִינָה Korrelatbegriffe. Sie kommen im späteren Sprachgebrauch fast stets zusammen vor" (Weber 185 f.). Es heisst häufig die Herrlichkeit der Schechina, die Schechina der Herrlichkeit. Ferner treten dann und wann die Ausdrücke „Thron Gottes" [1]), Angesicht Gottes [2]) für Gott ein. Es wird des öftern schon nicht mehr gesagt, dass Gott redet, sondern dass eine Stimme [3]) vom Himmel kommt, ertönt, und daraus entsteht dann allmählich die Gewohnheit, für Gott „das Reden Gottes" (מֵימְרָא דְיָיָ, דִּבּוּרָא) einzusetzen. Damit gelangen wir dann schon an die Grenze der eigentümlichen Spekulationen über die Hypostasen Gottes, von denen in einem der nächsten Abschnitte die Rede sein wird. Hervorgehoben mag noch werden, dass die Bezeichnung Gottes als des Ortes (הַמָּקוֹם, ὁ τόπος), die schon in der Mischna häufig ist, doch erst später aufgekommen zu sein scheint. In der jüdischen

---

τῆς δόξης σου. Im N. T. vgl. Rö. 9 4. Joh. 1 14. 12 41. Hebr. 1 3. II. Petri 1 17. vgl. Dalman 189.

1) II. Bar. 46 4: Dem Thron des Allmächtigen kann ich mich nicht entgegenstellen. Bt. Aẓ. 32: Ich habe gesündigt gegen Deinen unerschütterlichen Thron.

2) I. Hen. 65 6: ein Befehl ist von dem Angesicht des Herrn ausgegangen. Levi 18. (s. o.).

3) z. B. Jub. 17 15 „es waren Stimmen im Himmel über Abraham, dass er gläubig sei in allem, was er (Gott) mit ihm redete". vgl. Da. 4 28. I. Hen. 65 4. II. Bar. 13 1. 22 1. IV. Es. 6 13 ff.; im N. T. Mk. 1 11 (und Parall.). 9 7 (u. Par.). Apg. 10 13. 15. 11 7. 9. Joh. 12 28. Apok. Joh. 10 4. 8. 14 13. Dalman 167 f. Hier liegt der Ursprung der später weit verbreiteten Vorstellung von der „Tochterstimme" בַּת קוֹל, der vom Himmel ertönenden offenbarenden Gottesstimme, welche die Vorstellung vom Geist Gottes fast verdrängt. — vgl. noch II. Bar. 14 17 „Da ehedem die Welt . . . nicht da war, so überlegtest Du und sprachest ein Wort aus, und sogleich traten die Werke der Geschöpfe vor Dich hin".

Litteratur bis zum ersten nachchristlichen Jahrhundert findet sich kaum eine Spur dieser abstraktesten aller Formeln [1]).

Endlich ist noch darauf hinzuweisen, dass man häufig durch die Konstruktion und den Stil des Satzes die Nennung des Gottesnamens vermeidet. Wo irgendwie der Zusammenhang noch verständlich bleibt, lässt man den Gottesnamen aus und setzt das Prädicat subjektlos. Man gebraucht das Passivum statt des Aktivums, oder sogar den Plural des aktiven Verbums. Beispiele liegen hier in Menge vor, natürlich kann man in vielen Fällen nicht mehr erkennen, ob Absicht oder Zufall vorliegt [2]). Zu beachten ist endlich die Formel vor Gott (מִן קֳדָם יְיָ). Man sagt nicht mehr: „Gott will, Gott beschliesst", sondern „es ist der Wille vor Gott". Mt. 18 14: οὐκ ἔστι θέλημα ἔμπροσθεν τοῦ πατρός ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. vgl. I. Mk. 3 60: ὡς ὸ'ἄν ᾖ θέλημα ἐν οὐρανῷ. (Dalman 173) [3]). Der Ausdruck קדם wird sogar geradezu zu einem Begriff verselbständigt (vgl. Targum Onkelos zu Gen. 1 ❡: רוּחָא מִן קֳדָם יְיָ, Geist von „Vor Gott").

Diese Zusammenstellungen sind überaus lehrreich. In der Art, wie ein Volk, eine Gemeinde von Gläubigen von Gott spricht, spiegelt sich ein gutes Stück seines Glaubens wieder. Sehr fern liegen für das Judentum die Zeiten, wo sich den Gläubigen im Verkehr mit Gott das einfache und vertrauliche Jahwe (Elohim) leicht und ungesucht auf die Lippen drängte. Schon die Sprache legt einen Schleier über das Wesen Gottes und errichtet eine Schranke zwischen Gott und dem Gläubigen. Der Verkehr mit Gott wird dem Ceremoniell unterworfen. Je weniger Gott seinen Gläubigen in konkreter, starker und lebendiger Wirklichkeit entgegentritt, desto mehr häuft man seine Namen und Epitheta. Man darf diese Dinge nicht als bedeutungslos hinstellen und hier nur ehrfürchtige Scheu vor Gott als das treibende Motiv ansehen wollen. Diese Art Scheu erstickt den lebendigen Gottesglauben. Wo man sich gewöhnt, von Gott vorwiegend durch Abstracta zu reden, wird der Glaube selbst abstrakt und blutleer.

---

1) Vgl. auch noch den Ausdruck: „die Kraft". Vit. Ad. 28 „die unbegreiflich grosse Kraft". Mk. 14 62. Hegesipp b. Euseb. H. E. II 23 13: „ἐκ δεξιῶν τῆς μεγάλης δυνάμεως". Simon Magus in der Apg. 8 10. Dalman 164.

2) Vgl. z B. I. Hen. 14 5 „es ist befohlen, euch mit Fesseln auf der Erde für alle Geschlechter der Tage zu binden", vgl. 69 15. Jub. 26 18. Tob. 7 11 (ℵ) u. ö. — Dalman 184 bringt viele Beispiele aus späteren Quellen. Mit Unrecht rechnet er m. E. auch Da. 4 28 hierher (s. u.).

3) Vgl. Jub. 6 10 „er (Noah) schloss einen Bund vor Gott".

Wenn die heidnischen Schriftsteller spotten, dass die Juden die grossen Ohren des Himmels anrufen, so ist das Urteil gehässig, aber es spiegelt doch auch den Eindruck wieder, den das Heidentum hier und da vom jüdischen Glauben erhielt. Wie hebt sich die Art, in der das Neue Testament (mit Ausnahme der Apokalypse) von Gott redet, in ihrer starken, klaren Lebendigkeit von der Art des Judentums ab.

Nicht nur in der Sprache, auch in der gesammten Vorstellungswelt, mit der man Gott umgab, zeigt sich der Wandel in der Gesamtauffassung. Am deutlichsten wird das, wenn wir die Behandlung der alten heiligen Ueberlieferung im Spätjudentum ins Auge fassen. Vieles, was die alte Ueberlieferung unbefangen von Gott berichtet hatte, allzu menschliche Züge an ihm, die Betonung des Leidenschaftlichen in seinem Wesen, alles Veränderliche an Gott, die Erwähnung, dass er bereute, die Vorstellung, dass Gott sinnliche Glieder habe, dass er erscheine, gehe, stehe, komme, ruhe — dies alles erregte nunmehr Anstoss, und man machte sich daran, die Ueberlieferung umzuarbeiten, so dass sie nun der neuen Art und Weise entsprach. Viel weiter ist hier das alexandrinische Judentum als das palästinensische gegangen. Aber fundamentale Verschiedenheiten sind auch hier nicht vorhanden. Eine ganze Reihe derartiger charakteristischer Verschiebungen zeigt uns bereits z. B. das Jubiläenbuch, die erste Haggada zur Genesis.

Offenbar hat der Verfasser z. B. 3 1 es nicht mehr für würdig gehalten, dass Gott die Tiere zu Abraham bringt, er lässt die Engel „nach Gottes Wort" dies thun. Nach 4 2 nehmen wenigstens nach einigen Handschriften die Engel Abels Opfer an. Ueber die abtrünnigen Engel und ihre Nachkommen ergeht das Wort von dem Angesicht Gottes, er wolle sie vernichten. 5 7. — 10 22 (in der Erzählung vom Turmbau) wird der stehengebliebene polytheistische Zug der Erzählung, Gen. 11 7, beseitigt (ebenso sind Gen. 1 26 und 3 22 übergangen). Auch dem Abraham erscheint Gott nicht mehr selbst, sondern es heisst in der Erzählung der grundlegenden Offenbarung 12 17 „ein Wort kam in sein Herz". 12 22 „das Wort Gottes ward durch mich, den Engel, zu ihm gesandt", 12 25 „und Gott der Herr sprach zu mir (dem Engel): öffne seinen Mund" (anders 13 3). Die Theophanie im Haine Mamre (Gen. 18) mit ihrem so stark anthropomorphen Charakter ist bis auf wenige Sätze gekürzt, auch ist nur von einer Erscheinung der Engel die Rede. 16 1-4. In der Erzählung von Isaaks Opferung ist der Oberste der bösen Geister, Mastema, und nicht Gott der Versuchende. 17 16. 18 14 heisst es: Und Gott rief den Abraham bei seinem Namen zum zweiten Mal vom Himmel, dadurch dass wir erschienen, um im Namen Gottes mit ihm zu reden. 19 3 ist der Kampf Jakobs mit dem Engel des Herrn fortgelassen. 48 13 stellt sich der Engel Gottes zwischen die Aegypter und Israel.

Zahlreiche Beispiele lassen sich dann aus den Targumen, aus den späteren, wie bereits aus dem Targum Onkelos beibringen. Gfrörer I 292.

Auf dem Gebiet des griechisch redenden Judentums liefert bereits die Uebersetzung der LXX auch in ihren ältesten Partieen eine Reihe von Beispielen.

Eine wirkliche umfassende Untersuchung der in der LXX vorliegenden dogmatischen Veränderungen ist noch nicht geliefert. Folgende Beispiele, die ich Gfrörer, Philo I 8 ff. verdanke, mögen hierhergestellt werden. Ex. 24 9-11 heisst es im Urtext „sie stiegen hinauf und sahen den Gott Israels . . . . . und der Herr legte seine Hand nicht an die Obersten aus Israel, und da sie Gott geschaut hatten, assen und tranken sie". Die LXX übersetzt: καὶ εἶδον τὸν τόπον οὗ ἱστήκει ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραὴλ . . . καὶ τῶν ἐπιλέκτων τοῦ Ἰσραὴλ οὐ διεφώνησεν οὐδὲ εἷς· καὶ ὤφθησαν ἐν τῷ τόπῳ τοῦ θεοῦ καὶ ἔφαγον καὶ ἔπιον. Hi 19 25-27 übersetzt die LXX unverständlich, aber so, dass jede Spur des Gedankens an eine Theophanie verwischt ist (vgl. LXX Hi. 35 14). Ps. 16 (17) 15 lautet in der LXX: ἐγὼ δὲ ἐν δικαιοσύνῃ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ σου, χορτασθήσομαι ἐν τῷ ὀφθῆναι τὴν δόξαν σου (vgl. Ps. 41 (42) 3). Jes. 38 11, wo im Urtext vom Schauen Jahwes die Rede ist, ist in LXX zweimal für Jahwe: τὸ σωτήριον (τοῦ θεοῦ, τοῦ Ἰσραήλ) gesetzt (vgl. Jes 6 1).

Die Theologie des alexandrinischen Judentums fand dann ihre Hauptaufgabe darin, den anthropomorphen Charakter des alten Testaments umzugestalten und durch eine geistige Deutung seines Buchstabens dieses mit dem geläuterten und verfeinerten Geschmack ihrer geistigen Umgebung auszusöhnen. In der Allegorese hatte man ein bequemes Mittel, in allen sinnlichen Aussagen und materiellen Vorstellungen der Schrift gar noch besondere Geheimnisse nachzuweisen. Die Geschichtsbetrachtung im letzten Teil der Sapientia, die Fragmente des Aristobul, Ps. Aristeas und vor allem die Schriften Philos bieten zahllose Belege. Wenn es Gen. 6 6 heisst „Da bereute Jahwe", so schreibt Philo seine Schrift: quod deus sit immutabilis.

Man kann den berechtigten Kern in diesen Bestrebungen nicht verkennen. Es kommt in alledem auch teilweise ein reineres, geläutertes, geistiges Gottesbewusstsein zum Ausdruck. Irgenwelche unbefangene historische Würdigung darf man in unsrer Zeit gar nicht erwarten. Die gewaltthätige haggadische Korrektur, die philosophische allegorisierende Umdeutung waren die einzigen Mittel, durch welche man sich die heilige Ueberlieferung der Vergangenheit verständlich machen und nahe bringen konnte. Aber auf der andern Seite darf man sich nicht verhehlen — die Betrachtungen eines Philo machen es ganz deutlich — wie sehr auf diesem Wege der konkrete und le-

bendige Gottesglaube sich zu einem abstrakten Gedankengebilde verflüchtigte.

Wenn wir die Neigung des Judentums zu einem transcendenten Gottesglauben und zu leerer Abstraktion völlig überschauen wollen, so müssen wir nun noch auf drei grosse Gruppen von Vorstellungen eingehen, die zum Teil mehr populärer, zum Teil spekulativer, theologischer Art sind. Wir müssen im folgenden von dem Engelglauben, von den Spuren einer dualistischen Weltanschauung im Judentum und endlich von einer eigentümlichen Art der theologischen Spekulation des Judentums reden, die man mit dem Namen Hypostasenlehre umschreiben kann.

Kapitel III. Die Angelologie.

Ein Hauptbeweis für die besprochene Entwickelung des jüdischen Gottesglaubens ist das starke Aufkommen des Engelglaubens in unserer Zeit. Als ein Residuum alter polytheistischer und animistischer Religion ist der Glaube an dienstbare Untergebene Gottes, Engel, Boten (מַלְאָכִים), oder mit deutlichem Archaismus Götter-(Gottes)Söhne, Götter, Starke, Helden (גִּבֹּרִים), Heilige (das Heer des Himmels) genannt, jedenfalls schon in der volkstümlichen vorexilischen Religion sehr lebendig gewesen. In der älteren Prophetie, die das Werk einer ungeheuren Reduktion und Läuterung des alten volkstümlichen Glaubens vollbrachte, spielt der Engelglaube gar keine Rolle. Auch in der älteren israelitischen Geschichtsschreibung (Jahwist, Elohist, Quellen der historischen Bücher) tritt der Glaube wenig hervor und verschwindet vor der sehr anders gearteten Vorstellung des Male'ak Jahwe. In der exilischen und nachexilischen Zeit aber dringt, nachdem der Kampf mit den polytheistischen Neigungen des Volkes so ziemlich siegreich beendet ist, der jetzt unschädlich gewordene Engelglaube auch in die höheren Schichten der israelitischen Religion wieder ein, nunmehr als ein ungefährliches Beiwerk des gefestigten Monotheismus. Schon bei Ezechiel spielen die Geister Jahwes eine gewisse Rolle ($3_{12.\,14}$. 8_{2}f. 11_{24}. 43_{5}); eine vollständig veränderte Situation zeigt dann die Prophetie des Sacharja, in welcher der Seher fast nur noch mit Engeln und nicht mehr mit Gott selbst verkehrt. Doch mag Sacharja mit seiner so vielfach fremdländischen Einfluss verratenden Prophetie

in seiner Umgebung noch ziemlich allein gestanden haben. Aber auch die nachexilische Psalmenlitteratur zeigt, wie fest der Engelglaube im Bewusstsein der Frommen bereits wurzelte. Doch bleibt fast in der ganzen nachexilischen Litteratur der Engelglaube eine mehr zufällige Beigabe zum Monotheismus. Die Gestalten der Engel bleiben völlig unkonkret und unpersönlich. Sie haben Gott gegenüber auch nicht den geringsten Machtbereich, sie sind nur Boten, dienstbare Geister. Auch eine Gegenströmung macht sich geltend. Der Priesterkodex spricht nicht von Engeln. Die Chronik erwähnt sie sehr selten.

In der Periode des Spätjudentums macht sich hier eine Veränderung geltend. Es bildet sich (1) eine bestimmte Anschauung vom Wesen der Engel aus [1]), es entsteht gewissermassen eine Engeldogmatik, eine Angelologie. (2) Etwas sehr wesentliches ist es auch, dass die Engel Namen bekommen. Wenigstens einige unter ihnen werden dadurch zu konkreten, greifbaren Gestalten. Um die Fülle der englischen Wesen einigermassen zu ordnen, schafft man bestimmte Gruppen und Klassen. Damit beginnen (3) neben Gott bestimmtere konkrete Gestalten zu treten, die einen gewissen Gefühls- und Stimmungs-Wert auch für den Glauben besitzen. Ein Stück des Weltregiments Gottes kommt in ihre Hände, ein Stück des Glaubens reissen sie an sich. Vor allem benutzte man im Spätjudentum die Angelologie, um bestimmte Aussagen, die man von Gott nicht gerne machte, auf die Engel zu übertragen, um Gott ein Stück von der Welt abzurücken und sein Wirken auf diese Welt durch Wesen niederer Art vermittelt sein zu lassen.

1) Der gewöhnliche Ausdruck für jene Mittelwesen bleibt „Engel" מַלְאָכִים ἄγγελοι. Hier und da hält sich die auf alten polytheistischen Vorstellungen beruhende Benennung „Gottessöhne", wofür dann der äquivalente Ausdruck Himmelssöhne eintritt [2]). Besonders beliebt bleibt die ebenfalls altertümliche Bezeichnung „Heilige" [3]). Hier und da

1) Zu beachten ist, dass die Vorstellung von „dem" Engel Jahwes in der spätjüdischen Litteratur stark zurücktritt. Sie findet sich z. B. Ep. Jer. 6. Sus. 55. 59 (LXX Theod.). 62 (LXX). Bel. 34. 36. 39. vgl. Apg. 7 30. 35. 38.

2) I. Hen. 6 2. 13 8. 14 3 (12 4). 39 1. 101 1.

3) Vgl. Hi. 5 1. 15 15. Ps. 89 6. 8. Sach. 14 5. Am. 4 2 LXX (ὀμνύει κατὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ). — Sir. 42 17 (45 2 LXX). Tob. 11 14. 12 15. Da. 4 14. (4 10. 20 LXX 4 31). 8 13. I. Hen. 1 9. (9 3.) 12 2. 39 1. 5. 47 2. 4. 57 2(?). 60 4. 61 8. 10. 12. 65 12. 69 13. 71 4. 81 5. 106 19. Jub. 31 14. cf. 2 18. Sap. 5 5. 10 10.

werden sie wie bei Ezechiel Geister (πνεύματα רוּחוֹת) genannt [1]). Wenn in den Bilderreden Henochs Gott ständig Herr der Geister genannt wird, so giebt 39 12 dafür die Erklärung: „Heilig ist der Herr der Geister, er füllt die Erde mit Geistern". Die dem „Herrn" untergebenen Geister sind die Engel. Auch die alte auf die ursprüngliche Verwandtschaft der Engel mit den Gestirnen hindeutende Bezeichnung „das Heer", „das Himmelsheer", „Heer des Höchsten" erhält sich hier und da [2]). Im allgemeinen stellt man sich die Engel als geistige Wesen vor. Den gefallenen Engeln gegenüber heisst es I. Hen. 15 6 f. „Ihr aber seid zuvor ewig lebende Geister gewesen, die alle Geschlechter der Welt hindurch unsterblich sein sollten. Darum habe ich für euch keine Weiber geschaffen". An irdischer Nahrung nehmen sie nicht Teil Tob. 12 19 [3]). Der Verfasser der Jubiläen unterdrückt die Erzählung, dass die Engel, die bei Abraham einkehren, bei ihm ihre Mahlzeit nehmen. Ihrem Wesen nach sind die Engel gute, dem Menschen gegenüber freundliche, hilfsbereite Wesen. Doch giebt es auch gefallene Engel und die unten zu besprechende Vorstellung von Strafengeln und versuchenden Mächten im Himmel bildet bereits das Bindeglied zwischen der guten Welt der Engel und der bösen der Dämonen.

Ueber die äussere Gestalt der Engel herrschen noch keine bestimmten Vorstellungen. Die Auffassung der Engel als geflügelter menschlicher Wesen (die Cherube und Seraphen gehören nicht hierher) scheint sich eben Bahn zu brechen. I. Chron. 21 16 (?). II. Hen. 1 4 f.: Zwei überaus grosse Männer . . . ihr Angesicht leuchtend wie die Sonne . . . von Aussehen purpurn . . . ihre Flügel leuchtender als Gold, ihre Arme weisser als Schnee. vgl. Apok. Petri. — Ueber den Ursprung der Engel steht in unserer Zeit wohl fest, dass sie geschaffene Geister seien. Jub. 2 1 ff. lässt sie am ersten Tag geschaffen sein. II. Hen. 29 vertritt bereits die spätere rabbinische Theologie (Gfrörer I 352) mit der Anschauung, dass sie erst am zweiten Tage geschaffen seien (vgl. Weber 166).

Die bestimmteren Vorstellungen, die man sich von den Engelschaaren machte, knüpfen zunächst deutlich an die aus alter Zeit stammende Vorstellung an, dass die am Himmelsfirmament leuchtenden Sterne beseelte Wesen und die Engelschaaren Gottes seien. Weit verbreitet ist die Anschauung in der rabbinischen Theologie, dass die

1) Vgl. I. Hen. 15 6. Jub. 1 25. 15 31, vgl. Apg. 23 8. Die Sadducäer glauben: μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα.

2) I. Hen. 60 1. IV. Es. 6 3. 8 21. II. Bar. 21 6. 48 10. 59 11 (die flammenden Engelheere).

3) Auch die Dämonen bekommen keine Nahrung, doch hungern und dürsten sie. I. Hen. 15 11.

Engel feuriger Natur seien. Der Satz ist nicht etwa nur auf Grund von Ps. 104 4 entstanden, sondern er spiegelt die ursprüngliche Identität von Engeln und Sternen wieder. Deutlich ist diese Vorstellung II. Hen. 29 vorgetragen: „Und von dem Gestein (d. h. dem Himmel, den man sich als steinharte, krystallklare Masse dachte) schnitt ich (Gott) ab ein grosses Feuer, und von dem Feuer machte ich die Ordnungen der leiblosen Heerschaaren. Und ihre Waffen waren Feuer und ihr Kleid flammendes Feuer". II. Bar. 59 11 spricht von den flammenden (Engel-)Heeren. Wenn die Engel vielfach in der spätjüdischen Litteratur die Wächter[1]) (die Nicht-Schlafenden) heissen, so war das vielleicht ein ursprünglicher Name der Gestirngeister oder Gestirngötter (der babylonischen Religion). Es gäbe keinen passenderen Namen für diese. Sie sind die Wächter, die mit ihren hellen Augen alle Thaten der Menschen sehen, die wachen, wenn die Menschen schlafen. Auch sonst ist die Beziehung der Engel zu den Sternen oft noch sehr deutlich. I. Hen. 18 13-16. 21 3-6 ist von Sternen die Rede, die den Befehl Gottes übertreten haben und dafür an einem furchtbaren Ort gestraft werden. Diese Sterne müssen als belebte Wesen, d. h. als Engel gedacht sein. Selbst für Paulus sind die

---

1) Der Ausdruck Wächter begegnet zum ersten Mal in dem merkwürdigen vierten Kapitel des Daniel. Hier schaut der ursprüngliche Polytheismus der herübergenommenen Erzählung noch deutlich hindurch. Wenn hier ein heiliger Wächter (עִיר), der vom Himmel herabsteigt (4 10. 20) den Beschluss der Wächter (עִירִים) dem Nebukadnezar mitteilt, so sind die Wächter hier deutlich als ein Kollegium von Göttern und zwar von Gestirngöttern gedacht. Auch 4 28 kündigt eine Stimme vom Himmel die Ausführung dieses Beschlusses des himmlischen Kollegiums an. Man beachte im folgenden die Plurale. Später ist dann der Ursprung dieser Vorstellungen bald vergessen. Die heiligen Wächter (ἐγρήγοροι) werden die höchsten aber Gott untergebenen Engel. I. Hen. 12 2. 3. 20 1 (39 12. 40 2. 61 12 die nie Schlafenden). Eine gewisse Verwirrung wird in der Tradition dadurch angerichtet, dass auch die gefallenen Engel als Wächter bezeichnet werden (I. Hen. 15 (?). 10 9. 15. 12 4. 13 10. 14 1. 3. 15 2. 9. 16 2 (91 15 Hndschr.), ferner Jub. 4 22. 7 21. 8 3. 10 5. Test. Rub. 5. Naphth. 3. vgl. I. Kor. 11 10). Die gefallenen Engel sind eben als zu den höchsten Engeln gehörend gedacht; es werden ursprünglich nach der auch hier zu Grunde liegenden polytheistischen Sage Götter, die auf die Erde herniederstiegen, gewesen sein. Deutlich unterscheidet II. Henoch von den gefallenen und im zweiten Himmel in ihren Straförtern befindlichen Engeln die im fünften Himmel sich aufhaltende Klasse der Wächter, vgl. c. 7. 18 (vgl. 35 2), zu welcher jene ursprünglich gehörten.

Sterne noch belebte Wesen I. Ko. 15 40 ff. [1]). Doch wird diese Vorstellung bereits allmählich durch die andre vergeistigte verdrängt, dass die Engel oder bestimmte Engelklassen über den Gestirnen das Regiment führen. Besonders deutlich tritt diese Anschauung im Buch von „dem Umlauf der Lichter" heraus. I. Hen. 82 10 ff. — II. Hen. 19 schaut H. im sechsten Himmel die Engel (Erzengel), welche über dem Lauf der Gestirne walten. Uriel ist der grosse über die Sternenwelt gesetze Regent. I. Hen. 72 ff.

Aber nicht nur hält sich die auf altem Glauben ruhende Gleichsetzung von Engel und Gestirnen, auch mit einem noch viel ältern Volksglauben verbindet sich der Engelglaube: mit der Vorstellung von Elementargeistern. Die kleinen und kleinsten Geister, die nach unausrottbarem Volksglauben überall ihr Wesen treiben im Kleinen und Grossen, in den Erscheinungen des Himmels, Sturm und Winden, Donner, Blitz und Hagel, in Flur und Hain, in Quellen und Bäumen, in Pflanzen und Tieren, überall, namentlich wo etwas ausserordentliches, unerklärbares geschieht, — werden im jüdischen Volk zu Engeln.

In diesem Sinne können die Engel geradezu als „στοιχεῖα" bezeichnet werden: II. Hen. 16 7 (Rec. A) „Geister, Elemente, Engel" (πνεύματα στοιχεῖα ἄγγελοι) vgl. II. Hen. 15. Paulus hat bei den „schwachen und bettelhaften" Elementen der Welt (Ga. 4 3. 9) wahrscheinlich an derartige Elementargeister (oder an Gestirngeister?) gedacht, vgl. Kol. 2 8. 20. II. Petr. 3 10. 12 (= Test. Levi 4). O. Everling, die paulinische Angelologie u. Dämonologie 66 ff.; H. Diels, Elementum 1899. S. 41—57; A. Deissmann, Encyclopaedia biblica Art. Elements. Die ausführlichste Aufzählung dieser Elementargeister bietet I. Hen. 60 11-21. Jub. 2 2. vgl. I. Hen. 65 8. 67 4 ff. (Quellenengel, vgl. den handschriftlichen Zusatz Joh. 5 4). IV. Es. 6 41 (Geist der Veste). Ap. Joh. 7 1 f. (vgl. II. Bar. 6 1 ff.). 14 18. 16 5. (9 11). (Wind-, Feuer-, Wasser-Engel). II. Bar. 54 3 (Engel der Tiefen und Höhen, vgl. Rö. 8 39). vgl. Pastor Hermae Visio IV 2 4 (Θεγρί, der über die wilden Tiere gesetzte Engel) und die von Gfrörer I 368 hierzu citierte Stelle aus Hieronymus in Habacuc I 14; ferner Jalkut Chadasch 147 d bei Gfrörer I 369.

Von hier aus erklärt sich auch die Vorstellung, dass jeder einzelne Mensch seinen Schutzengel habe. Auch diese Schutzengel gehören zur Klasse jener kleinen Elementargeister. Hier wirkt alter Gespensterglaube nach.

1) Bereschith R. c. 78 zu Gen. 32 26 wird als Lehre des R. Josua ben Chananja berichtet, dass die Engel aus dem vom Throne Gottes herabströmenden Feuerstrom (Dinur) hervorgehen und wieder in ihm verschwinden. Der Fluss Dinur der rabbinischen Tradition ist wahrscheinlich ursprünglich die Milchstrasse des Sternenhimmels, die unzähligen in ihr aufblitzenden und strahlenden Sterne sind die Engel, die aus dem Feuerfluss kommen und in ihm wieder verschwinden.

Der Schutzengel oder das δαιμόνιον des einzelnen Menschen ist ursprünglich nichts anderes als derjenige Bestand der Menschen, der nach dem Tode — als Gespenst — von ihm übrig bleibt und als solches als ein Wesen von fremder wunderbarer oft heimtückischer Art mit relgiöser Verehrung umgeben wird. Aus dieser Vorstellung erwächst die merkwürdige Idee von einem wunderbaren (himmlischen) Doppelgänger der Menschen, einem zweiten höheren Ich, das nicht der Mensch selbst ist und doch mit diesem in unauflöslicher Verbindung steht. Apg. 12 13f. glauben die Jünger, als die Magd behauptet, sie habe den Petrus gesehen, es sei „sein Engel" gewesen. Der himmlische Doppelgänger des Menschen erscheint in dessen Gestalt. Auf einer Reihe von (frühchristlichen) Inschriften, die auf der griechischen Insel Thera gefunden wurden, findet sich ständig ein ἄγγελος mit danebenstehendem Eigennamen im Genitiv. Auf einer Inschrift von Melos wird ausdrücklich gesagt, dass der Engel das Grab beschützt, vgl. H. Achelis Z. N. W. I 88 ff. Der Engel, der hier das Grab bewacht, ist ursprünglich nichts anderes, als der sein eignes Grab schützende Totengeist. Am deutlichsten zeigt sich die hier postulierte Entwickelung in dem eranischen Glauben an die Fravashis (Söderblom, Les Fravashis Paris 1900). Zu der Idee von den Schutzengeln vgl. ferner Mt. 18 10. IV. Bar. 12—13 (vgl. Ap. Pauli 7—10). Targum Ps.-Jonathan zu Gen. 33 10. 48 16 (Gfrörer I 374). Test. Jos. 6 nennt als Schutzgeist des Joseph den Engel Abrahams. Ebenso rufen die eranischen Gläubigen den Fravashi des Zarathustra (oder die Fravashis der Frommen) an.

Der Glaube an die Schutzengel der einzelnen Menschen erweitert sich zu der Idee von den Schutzengeln ganzer Völker, welche allerdings andererseits offenbar ihre Wurzeln in Stellen wie Dt. 4 19. 17 3. 32 8 hatte. Schon die LXX Dt. 32 8 weiss, dass Gott die Teile der Völker nach der Zahl der Engel festgesetzt habe. Deutlich ist die Idee von Völkerengeln beim Siraciden ausgesprochen 17 17. Das Buch Daniel nennt Michael den Schutzengel des Volkes Israel 10 13. 21 (vgl. I. Hen. 20 5) und kennt einen Engel Persiens und Griechenlands 10 13. 20. Samael ist nach der späteren jüdischen Tradition Engel des römischen Volkes (Edoms). vgl. Lueken, Michael 13. 23 und Weber 170.

Da es nach irgend einer Tradition 72[1]) resp. 70 weltbeherrschende Engel gab [vgl. die nicht aus Daniel zu erklärenden 70 Hirten I. Hen. 89 59 ff. Wenn 90 1 nicht, wie man erwarten sollte, von 35 sondern von 37 Hirten die Rede ist, so ist der Text hier nicht so ohne weiteres zu verwerfen, deutet vielmehr auf die vielleicht ursprüngliche Gesammtzahl 72] — so nahm man (LXX Dt. 32 8) 72 resp. 70 Völker an und las diese Zahl künstlich in Genesis 10 hinein. vgl. Ps.-Clement. Recognitionen II 42: 72 Völkerengel. Hebr. Test. Naphth. 8 und Targ. Ps.-Jonathan zu Gen. 11 8: 70 Engel.

---

1) Man beachte, dass die Zahl 72 der fünfte Teil von 360 ist. 360 Tage aber hat das Jahr nach alter Rechnung. — Vielleicht hängt hiermit auch die Danielische Rechnung nach 70 „Jahrwochen" ursprünglich zusammen.

2) Aus der unübersehbaren Menge der Engelschaaren lösen sich bestimmte Engelgruppen, und treten einzelne Gestalten heraus. Dadurch, dass diese letzteren Namen bekommen, lösen sie sich von der Schaar der namenlosen Geister und erhalten ein konkreteres Gepräge.

Besonders bemerkenswert ist die Gruppe der sieben resp. sechs Erzengel. Zum ersten Mal begegnet uns die Annahme von sieben höchsten Engeln in einer bestimmt ausgeprägten Form Tob. 12_{15}. Hier wird Raphael einer von den sieben (heiligen) Engeln genannt, „welche . . . zu der Herrlichkeit des Heiligen (ℵ κυρίου) Zutritt haben". Henoch 20 werden im äthiopischen Text sechs Engel (Wächter) genannt: Uriel, Raphael, Raguel [1]), Michael, Saraquael [2]), Gabriel. Als siebenten fügt der griechische Text wohl nach guter Ueberlieferung [3]) den auch sonst genannten Jeremiel hinzu (vgl. I. Hen. 90_{21} f.: „die sieben ersten Weissen" 81_5. 87 (vgl. Flemming 109); 71_8 wird Michael einer von den Erzengeln genannt). Sieben höchste Engel kennt Test. Levi 8; sieben Geister und sieben Engel, die vor Gottes Thron stehen, Ap. Joh. $1_{4.\ 20}$. 3_1. 4_5. 5_6. $8_{2.\ 6}$, während Targ. Ps. Jonathan zu Dt. 34_6 nur 6 Engel nennt [4]).

Schon Ezech. 9 treten sechs Engelgestalten, Männer auf, zu ihnen gesellt sich ein Siebenter in weissen Linnen, welcher ein Schreibzeug trägt. Gunkel hat sehr wahrscheinlich gemacht, dass dieses ganze Bild aus babylonischen Prämissen erklärlich sei, und die sieben Engel mit den sieben Gestirngöttern, den einen in ihrer Mitte mit dem Schreibergott Nabu identificiert. Archiv f. Religionswissensch. I 294—300. Wenn wir in der Ezechielstelle den Keim der Lehre von den sieben Erzengeln erblicken dürfen, so ist damit zugleich wahrscheinlich gemacht, dass der Ursprung dieser Anschauung in der babylonischen Gestirnreligion liegt. Diese Vermutung wird bestätigt durch die Beobachtung, dass in der jüdisch-apokalyptischen Ueberlieferung, wie von sieben Engeln, so auch von sieben Augen, mit denen Gott (Christus) über die weite Welt blickt, Sach. 4_{10}. Ap. Joh. 5_6, von sieben Fackeln, die vor Gottes Throne stehen, Ap. Joh. 4_5, auch geradezu von sieben Sternen, $1_{16.\ 20}$. 2_1. 3_1 (sieben Geister und sieben Sterne), die Rede ist. Besonders deutlich tritt II. Hen. 19_2 die Beziehung der Erzengel zu den Sternen heraus: „Sie machen die Ordnungen und lehren den Gang der Sterne". Der

1) Vgl. II. Hen. 33_6.

2) Dem entspricht der Zidquiel, Zadaquael der späteren (s. Anm. 4) jüdischen Ueberlieferung. Daher ist der griechische Text Σαμιήλ hier kaum im Recht.

3) Nur nach dem griechischen Text hat Michael den Ehrenplatz in der Mitte der Sieben.

4) Die sieben Namen der Engel werden in der späteren jüdischen Tradition sehr verschieden aufgezählt. vgl. Gfrörer I 361 f. Weber I 169. Lueken, Michael 36 f.

hier vorliegende Vorgang ist ein durchaus durchsichtiger. Die sieben Hauptgötter einer fremden Religion wurden zu Untergebenen und dienstbaren Geistern Jahwes degradiert, oder es wurde Jahwe mit dem höchsten Gott identificiert und bekam dann sechs höchste Geister als Diener. So erklärt sich auch das Schwanken der Zahl.

Diese Lehre von sieben Erzengeln wird durch eine andere durchkreuzt, welche nur vier höchste Engel kennt und sich sichtlich an die seit Ezechiel dem Judentum geläufige, ursprünglich ebenfalls babylonische Annahme von den vier Cherubim, den Thronträgern Gottes, anlehnt. Sie findet sich an vielen Stellen des ersten Henoch [1]). I Hen. 40 2 sind die vier Erzengel geradezu mit den Cherubim identificiert. Die gewöhnlichen Namen sind Michael, Raphael, Gabriel, Uriel [2]).

Bemerkenswert ist auch die Einteilung der Engel in eine Reihe von Klassen, bei deren Aneinanderreihung offenbar die Siebenzahl bevorzugt ist. I. Hen. 61 10: Cherubim, Seraphim, Ophanim, Engel der Gewalten (ἀρχαί), Herrschaften (κυριότητες), Auserwählte (ἐκλεκτοί), Mächte (ἐξουσίαι). II. Hen. 20 (A u. B) sind 9 Legionen gezählt: Erzengel, Kräfte (δυνάμεις), Herrschaften (κυριότητες), Principe (ἀρχαί), Mächte (ἐξουσίαι), Cherubim, Seraphim, Throne (θρόνοι), Vieläugige (Ophanim). Lassen wir die einem andern System entstammenden Cherubim Seraphim Ophanim fort, so behalten wir sechs Engelklassen, die sich mit Hinzufügung der ἄγγελοι auf die Siebenzahl bringen lassen. Diese sieben Klassen finden wir in der That im Testament Adam (Renan, Journal Asiatique V Série II. 1853. 453 f.) auf die sieben Himmel verteilt. Vgl. dazu Eph. 1 21: ἀρχή, ἐξουσία, δύναμις, κυριότης. Col. 1 16: θρόνοι, κυριότητες ἀ. ἐξ. I. Ko. 15 24. Eph. 3 10 (6 12). Kol. 2 10. 15. Rö. 8 38. I. Pt. 3 22: ἀγγελ. ἐξ. δυν. Levi 3: Engel des Angesichts, Throne, Mächte. — Unter verschiedenen andern Engelklassen werden Jub. 2 2. 18. 15 27. 31 14. Engel des Angesichts und Engel der Heiligkeit aufgezählt. — Engel des Angesichts werden Jub. 1 27. 29. Levi 3. 18. Juda 25 (Engel der Macht Juda 3) genannt. — Mehrfach wird auch ein Engel des Friedens in unsern Quellen erwähnt, er ist der Totenengel und Seelengeleiter Test. Asser 6. Benj. 6., der Geleiter des Henoch durch die himmlischen Welten.

Es sind immerhin nur wenige konkrete Engelgestalten, die das Judentum geschaffen hat. In erster Linie steht hier Michael als Engel des Volkes Israel. Neben ihm sind etwa noch Gabriel, Uriel, Raphael, Jeremiel zu nennen. Dann giebt es eine endlose Reihe von Namen, die eben nur Namen sind.

Die hervorragendste Gestalt unter den Engeln ist Michael. Die Herkunft seines Namens ist unbekannt, wie denn die jüdischen Engelnamen

1) I. Hen. 9 1. 10 4. 9. 11. 40 2. 10. 54 6. 71 8. 9. vgl. Sib. II 215.

2) I. Hen. 9 1. Doch differieren die Textzeugen. Beer b. Kautzsch II 240. In den Bilderreden tritt Phanuel an die Stelle Uriels. 40 9. Vgl. IV. Bar. 2.

ein ungelöstes religionsgeschichtliches Problem bilden. Michael ist in erster Linie der Schutzengel des israelitischen Volkes Da. 10 13. 21. 12 1. I. Hen. 20 5. In der jüdischen Parabel, die augenscheinlich der Similitudo IX im Hirten des Hermas zu Grunde liegt und die ursprünglich von dem Bau der jüdischen ἐκκλησία handelte, ist der Bauherr, der von sechs Jünglingen umgeben erscheint, ursprünglich Michael mit den Erzengeln. — Als Engel des Volkes spielt er eine entscheidende Rolle im Gericht. Er streitet in den letzten Tagen für sein Volk. Da. 12 1 vgl. LXX Da. 8 11 ἕως ὁ ἀρχιστρατηγὸς ῥύσεται τὴν αἰχμαλωσίαν. In dem Anführer des Kriegsheeres Jahwes, Josua 5 14 f. (LXX ἀρχιστρατηγός) fand man natürlich den Archistrategen Michael. vgl. II. Hen. 22 6 (A). 33 10 (A, B). Ass. Mos. 10 wird der „Engel, der an höchster Stelle steht" und mit Gott im Kampf gegen den Satan ficht, kein anderer als Michael sein. Er ist Apok. Joh. 12 7 der Gegner des Drachen (Satans) und seines Heeres, der diesen aus dem Himmel wirft. Er ist natürlich auch mit den Vorbereitungen zum Gericht betraut. Er führt die himmlischen Bücher. Ausdrücklich sagt das die lat. Visio Jes. 9 21-23 Aber auch jener Schreiber, I. Hen. 89 61-64. 70. f. 76 f., der dann 90 14 den Israeliten in der letzten Zeit der Not zur Hülfe kommt, ist Michael. Er wird ausdrücklich 90 22 als einer der sieben Weissen bezeichnet. Ihm wird 90 21 f. das Gericht über die abtrünnigen Engel übertragen, wie nach 10 11 Michael mit Gabriel und Raphael das Urteil über die gefallenen Engel vollstrecken. Er ist auch wahrscheinlich der Engel, der nach I. Thess. 4 16 (I. Kor. 15 52) zur Einleitung des Gerichts und der Auferstehung die Posaune bläst. Er ist als Engel des Volkes andrerseits der Vertreter der Gnade und Barmherzigkeit in der himmlischen Welt, „der barmherzige, langmütige Michael" I. Hen. 40 9, der magnus angelus Michael deprecans semper pro humanitate et humilitate, Asc. Jes. 9 23 (lat.), wahrscheinlich auch der ἄγγελος παραιτούμενος τὸ γένος Ἰσραήλ (Test. Levi 5, Dan. 6), der μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων ἐπὶ εἰρήνης Ἰσραήλ. (Dan. 6). Während Satan in der jüdischen Theologie der Ankläger (κατήγωρ קטיגור Ap. Joh. 12 10) ist, ist Michael der Fürsprecher (συνήγωρ סניגור). Lueken Michael 22. Selbst bei Bestrafung der gefallenen Engel ergreift ihn das Mitleid. I. Hen. 68. Er bringt die von den Schutzengeln in Körben gesammelten guten Werke der Frommen vor Gott. IV. Bar. 11 ff. — Chagiga 12b (Wünsche I 271) ist er der himmlische Hohepriester, dessen Altar im vierten Himmel steht (vgl. Ap. Jo. 8 3). Als Engel des Volkes ist Michael auch hier und da der Gesetzesgeber. Das griechische Leben Adams giebt sich in der Ueberschrift als eine Offenbarung des Moses, die dieser erhielt, als er die Gesetzestafeln aus der Hand des Herrn empfing belehrt vom Erzengel Michael. Als Engel der Gesetzgebung ist Michael im Hirten des Hermas, Similitudo VIII verherrlicht (vgl. VIII 3 3 ὁ δὲ ἄγγελος ὁ μέγας καὶ ἔνδοξος Μιχαὴλ ὁ ἔχων τὴν ἐξουσίαν τούτου τοῦ λαοῦ καὶ διακυβερνῶν αὐτούς. Hier und da scheint Michael auch bereits bei der Weltschöpfung beteiligt. Wenigstens ist nach I. Hen. 69 14 ff. der geheimnisvolle „Schwur" (die Zauberformel), mit der Gott einst Himmel und Erde befestigte, in der Hand Michaels niedergelegt. — Michael ist endlich hier und da bereits der Geleiter der einzelnen Seele (nach dem Tode). Er geleitet

Henoch bei seiner Auffahrt zum Himmel I. Hen. 71 3. Er bekommt Befehl, den Henoch vor seinem Eintritt in den höchsten Himmel zu salben und ihm sein Himmelskleid zu verschaffen. II. Hen. 22 6 ff. Er führt den Adam bei seiner Entrückung vor Gottes Thron. Vit. Ad. 25—29. Er kämpft mit dem Satan um Moses Leichnam. Judas 9. Ihm vertraut Gott den Leichnam Adams an. Vit. Ad. 47. Bt. Aδ. 37. Er bestattet den Adam. Vit. Ad. 48. Bt. Aδ. 38—42. Er wird zu Abraham gesandt, um dessen Seele zu holen und geleitet diesen auf seinen Wunsch vor seinem Tode durch alle Räume der Welt. (Testam. Abraha ·:) Vgl. Lueken, Michael 4—61.

Neben Michael stehen nur noch wenig konkrete Engelgestalten. Als bedeutendster neben ihm steht Gabriel. Nach II. Hen. 24 1 sitzt Gabriel zur Linken Gottes (Michael zur Rechten?). Seine Gestalt ist bereits so wenig ausgebildet, dass man über sie nicht zur Klarheit kommen kann. Im Danielbuch spielt er eine bedeutende Rolle, 8 16 9 21, ja er scheint geradezu der höchste Engel zu sein. Er ist vielleicht der Menschengestaltige. der dem Daniel erscheint (10 4-11. 12 6-7), der einer der höchsten Engel ist und doch mit Michael nicht identisch sein kann. 10 21. (Gabriel = der Mann Gottes? vgl. 9 21 der Mann Gabriel). Er ist nach I. Hen. 20 7 über das Paradies, die Schlangen und Kerube gesetzt (Gabriel: der himmlische Urmensch?), nach I. Hen. 40 9 der Vorsteher aller Kräfte. Er reisst den Henoch in den siebenten Himmel. II. Hen. 21 5. — Es scheint als wenn Gabriel ursprünglich der höchste Engel war und diesen Platz an Michael, den Engel des jüdischen Volkes, in der jüdischen Angelologie hat abgeben müssen. vgl. Lk. 1 19. 26. In der muhamedanischen Angelologie hat Gabriel noch immer den ersten Rang. — Uriel — sein Name wird mit אוֹר zusammenhängen — ist der Regent des Himmels und des Sternenheeres. Nach I. Hen. 20 2 ist er über das (Himmels-) Heer und den Tartarus gesetzt. vgl. I. Hen. 33 3. 72 1. 74 2. 75 3. 79 6. 80 1. IV. Es. 4 1. 5 20. 10 28. Vit. Ad. 48. Sib. II 229. (Uriel zerbricht die Pforten des Hades). Raphael scheint der Engel der Heilung zu sein. Er wird im Tobitbuch zur Heilung der Augenkrankheit des Tobit und zur Vertreibung des todbringenden Dämon Asmodi gesandt. 3 16. 5 4. 12 15. I. Hen. 40 9 wird ausdrücklich gesagt, dass er über alle Krankheiten und Wunden der Menschen gesetzt sei (nach I. Hen 20 3 über die Geister der Menschen). Unter den Erzengeln, die I. Henoch 20 aufgezählt werden, ist noch Jeremiel zu nennen. Er ist gesetzt ἐπὶ τῶν ἀνισταμένων, also wohl über die Seelen, die in der Unterwelt der Auferstehung harren. Damit stimmt sehr gut überein, dass IV. Es. 4 36 Jeremiel als Aufseher „der Seelen der Gerechten in ihren Kammern erscheint.“ In der Apok. des Sophonia (?) bei Steindorff 152 ist Eremiel ebenfalls der Engel der Unterwelt und der Toten. Sonst sind etwa noch zu nennen Phanuel (Engel des Angesichts) I. Hen. 40 9. IV. Bar. 2. Raguel I. Hen. 20 4. II. Hen. 33 6. Samuel (?) II. Hen. 33 6. Arsjalaljur (aeth) = Ἰστραήλ (der Lesart des Syncellus Uriel vorzuziehen). I. Hen. 10 1 (Ἰστραήλ ist in späterer Ueberlieferung der Todesengel). Ramael II. Bar. 55 3. Sarasael IV. Bar. 4 (vgl. I. Hen. 20 6 Saraquael) etc.

3) Wir versuchen nunmehr den Stimmungswert abzumessen, den diese Phantasien für den Glauben und die Frömmigkeit der damaligen Zeit hatten. Es muss zunächst hervorgehoben werden, dass trotz aller dieser Phantasien in weiten Kreisen, namentlich in den führenden Schichten des Spätjudentums, der Monotheismus gewahrt bleibt. Gott bleibt für den Glauben den Engeln gegenüber in seiner ganzen überragenden Allmacht und Herrlichkeit stehen. Die Engel sind nichts weiter als Boten und Vollstrecker seines heiligen Willens Die Engel bilden den Hofstaat Gottes, der durch seinen Glanz den Glanz des Regenten nur um so eindrucksvoller heraushebt. Gott bleibt der Schöpfer, wenn auch die Engel als seine Gehülfen erscheinen, er bleibt der Weltrichter trotz der Rolle, die Michael im Weltgericht spielt. Er bleibt der Urheber des Gesetzes, wenn die Gesetzgebung auch durch Engel vermittelt ist. Erst Paulus hat hier weitergehende Konsequenzen gezogen. Ga. 3_{19} f.

Und doch muss auch die Kehrseite hervorgehoben werden. Die jüdische Theologie benutzte doch eben den Engelglauben, um die Welt ein wenig weiter von Gott abzurücken und bei Vorgängen im Weltgeschehen, die man nicht gerne auf Gott zurückführte, Mittelwesen als wirkende Ursachen anzunehmen. Ein Stück von seinem Weltregiment hat Gott der Weltschöpfer und Weltrichter thatsächlich in der jüdischen Theologie an die Engel abgegeben [1]). I. Hen. 89 wird bereits vorgetragen, dass Gott von der Periode der Weltgeschichte an, mit der das Unglück Israels beginnt, das Regiment an die 70 Völkerengel (Hirten) abgegeben hat. Die jüdische Theologie vermeidet infolge ihrer Tendenz auf Vergeistigung des Gottesglaubens ferner die Vorstellung, als wenn Gott selbst direkt in diese Welt eingreift, selbst seinen Frommen erscheint, mit ihnen redet und handelt. Die ganze alte Geschichtserzählung wird danach umgewandelt. Bereits die älteste jüdische Haggada, wie sie z. B. in den Jubiläen vorliegt (s. o.) giebt zahlreiche Belege. Während zu den Propheten Gott selbst sprach, das Wort Jahwes zu den Propheten kommt, verkehren die Apokalyptiker schon seit Sacharja fast nur noch durch Engel. Den Frommen der Mackabäerzeit stehen nach der Tradition Engel helfend und ratend zur Seite. II. Mk. 11_8 (15_{12} f.) III Mk. 6_{18}. Man darf nicht vergessen, dass jüdische

1) vgl. den Ausspruch R. Jochanans, Sanhedrin 38 b. (Wünsche III 3, 65 f.): Der Heilige . . . thut nichts, er beratschlage denn zuvor mit seinen Engeln.

Theologie und jüdischer Volksglaube eine so plastische Gestalt, wie die des Engels Michael geschaffen haben.

Man wird aber getrost behaupten dürfen, dass in der unkontrollierten Religion des Volkes die Engel eine noch viel stärkere Rolle spielten, und der Glaube an sie noch viel massiver und urwüchsiger auftrat als in der Theologie und der Litteratur. Ein Blick in die Evangelienlitteratur kann uns davon überzeugen. Besonders wurde für den Glauben des Volkes der eine Gedanke wichtig, dass die Engel die himmlischen Fürbitter der Frommen seien, dass sie ihr Gebet vor den Thron Gottes bringen. Von Michael als dem grossen Fürbitter war bereits die Rede. Gut wird der volkstümliche Glaube bereits durch das Tobitbuch repräsentiert. Hier spielt Raphael die vermittelnde fürbittende Rolle. Raphael sagt von sich selbst: „Ich habe das Angedenken Eures Gebets vor den Heiligen getragen" 12 12. Er gehört zu den sieben Engeln, welche die Gebete der Heiligen darbringen. 12 15. 3 16 [1]). Jub. 30 20 sprechen die Engel: Wir gedenken der Gerechtigkeit, die der Mensch in seinem Leben geübt hat [2]). Test. Dan 6 tritt der fürbittende Engel dicht neben Gott: „Nahet euch Gott und dem Engel, der für euch bittet. Denn dieser ist der Mittler zwischen Gott und Menschen zum Frieden Israels." In der Todesnot vertraut sich der Mensch dem geleitenden Engel an, die Seele geht getröstet fort, wenn sie den Friedensengel sieht. Test. Asser 6. Levi bittet den ihm erscheinenden Engel: „Herr nenne mir Deinen Namen, damit ich ihn anrufe am Tage der Not." Test. Levi 5. Tobit preist im Gebet nicht nur Gott und seinen heiligen Namen sondern auch „alle Deine heiligen Engel." 11 13.

Von derartigen Glaubensäusserungen bis zum Engelkult ist kein sehr weiter Weg mehr. In das officielle Judentum und die führenden Kreise ist er freilich nicht eingedrungen. Aber derartige Unterströmungen müssen in den niederen Schichten, in den weniger kontrollierten Kreisen des Diasporajudentums vorhanden gewesen sein. In der frühesten christlichen Litteratur finden wir an einer Reihe von Stellen eine Polemik gegen Engelkult. Ap. Joh. 19 10 22 8. Asc. Jes. 7 21. 85. Apok. Sophonia (?), Steindorff 152 wird dem Seher mit absichtlicher Entschiedenheit verboten, sich vor dem geleitenden Engel

1) Dagegen ist die Lesart des Cod. B. 3 16: „καὶ εἰσηκούσθη προσευχῆς ἀμφοτέρων ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ μεγάλου Ῥαφαήλ. καὶ ἀπεστάλη" — wohl einfach ein Schreibfehler (lies τοῦ μεγάλου. καὶ Ῥαφαὴλ ἀπεστ.). Andernfalls hätte die Gestalt Raphael diejenige Gottes hier bereits verdrängt.

2) Zur Idee der Fürbitte vgl. I. Hen. 9 4 ff. 39 5. 40 6. 47 2. Ap. Jo. 8 3 f.

niederzuwerfen und ihn anzubeten. Gegen Engelverehrung kämpft Paulus im Kolosserbrief (2 8 2 18 ff. ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκεία τῶν ἀγγέλων). Die ersten beiden Kapitel des Hebräerbriefs wenden sich sichtlich gegen dieselbe Gefahr. In den im Hirt des Hermas verarbeiteten jüdischen Quellen (Visio III, Similitudo VIII, IX) nimmt Michael eine derartige Stellung ein, dass in der christlichen Bearbeitung Christus unmittelbar in diese einrücken konnte. Juda 8. 10 f. II. Pt. 2 10 verteidigen gar die Engelverehrung und die Schroffheit der Ausführungen beweist, dass den Verfassern hier ein Glaubensinteresse bedroht erscheint. Wir werden aber alle diese Spuren von Engelverehrung im jungen Christentum mit Sicherheit als Residuen jüdischen Glaubens betrachten dürfen. Ferner wissen wir auch aus den spärlichen Nachrichten, die uns von den Essenern erhalten sind, dass in dieser Sekte geheimnisvolle Engelnamen tradiert wurden. Und endlich begreift man von hier, wie in heidnischen und in christlich-apologetischen Kreisen die Beurteilung der jüdischen Religion als Engelverehrung sich einer gewissen Verbreitung erfreute. Auch finden sich in Talmud, Targum, Midrasch gegen den Engelkult gerichtete Verbote [1]).

Auch Gegenströmungen gegen diese Entwickelung des jüdischen Volksglaubens lassen sich im Judentum unsrer Zeit nachweisen (vgl. die oben citierten Stellen der Apok. Joh. und Soph. und der Asc. Jes.). Die Stellung der Sadducäer ist bekannt. Apg. 23 8. Eine gewisse Abneigung gegen eine allzu bedeutende Stellung der Engel zeigt auch der Verfasser des IV. Esra [2]). Bei ihm ist der mit dem Seher redende Erzengel Uriel beinahe wieder der Male'ak Jahwe geworden. Ganz plötzlich und ohne Uebergang wechseln in den Visionen Gott und der redende Engel die Rollen. Wenn so bestimmt betont wird, dass Gott allein die Welt geschaffen habe und sie allein auch richte (6 1 ff.), so braucht das keine Polemik gegen den Messiasglauben der christlichen Gemeinde zu sein. Es können sich diese Wendungen ebenso gut gegen jüdischen Engelglauben richten.

1) vgl. Kerygma Petri bei Clemens Alex. Strom VI 5 41; Apologie des Aristides, syrische Rec. c. XIV. ed. Hennecke S. 34; Celsus b. Origenes c. Celsum. I 26. V 6. vgl. Origenes ib. V 8. vgl. Lueken 4 f. (s. dort auch die jüdischen Verbote der Engelverehrung).

2) Bemerkenswert ist auch, dass die sogenannte dritte Recension des Tobitbuches (vgl. über diese Schürer III 178) an zwei Stellen, an denen der ursprünglichen Grundlage nach der Engelglaube sich sehr lebhaft äussert, eine deutliche Korrektur eintreten lässt. 11 14 12 12 (s. d. Zusammenstellung der Texte in Fritzsches libri apocryphi).

Kapitel IV. Der Dualismus. Die Dämonologie [1]).

Ein zweiter Beweis für die in Frage kommende Entwickelung des jüdischen Gottesglaubens ist der starke im Spätjudentum sich entwickelnde Dualismus. Dieser Dualismus tritt uns am Anfang dieser Periode noch in einem vollkommen mythologischen Gewande entgegen, wenn z. B. Jes. 24 21-23 von dem gefangenen Heer der Höhe in geheimnisvoller Weise geredet wird, wenn Jes. 27 1 von Gottes Kampf mit den Weltungeheuern redet, wenn Daniel das griechische Reich und seinen gottlosen Regenten unter dem Bilde des gegen Gott und seine Heerschaaren kämpfenden Drachens darstellt. Wir haben es hier überall noch nicht mit gedankenmässigen Vorstellungen, sondern vielfach nur mit überkommener in ihrem ursprünglichen Sinn kaum mehr verstandener Tradition, mit Bildern und Symbolen zu thun.

Bestimmte dualistische Gedanken und Vorstellungen werden für uns erst seit der zweiten Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts (nach Daniel) sichtbar [2]). Zunächst hat hier die Gen. 6 1 als Rudiment aufgenommene Sage von der Vermischung der Göttersöhne mit den Menschentöchtern oder vielmehr eine ausführlichere Erzählung dieser Sage, die sicher unabhängig neben Gen. 6 stand, weitergewirkt. Schon in der Grundschrift des I. Henoch bekommt diese Sage eine principielle Bedeutung. Es entwickelt sich an ihr die Idee einer gefallenen Engelwelt. Mit ihr tritt für den Verfasser der älteren Henochbücher das Böse in die Welt ein. Die gefallenen Engel sind die Urheber aller bösen Zauberei auch der heidnischen Astrologie und Wissenschaft (c. 7. 8. 69). Sie sind freilich gerichtet und erwarten an unterirdischen Orten ihre endgültige Bestrafung am Ende der Welt [3]). Aber ihre Nachkommen treiben nun als Geister

1) vgl. hierzu den Abschnitt über die Apokalyptik. S. 239—242.

2) In der Gestalt des versuchenden und anklagenden Engels, der vor Gottes Thron steht und den Namen Satan (Widersacher) führt, (vgl. Hiob 1 u. 2. I. Chron. 21 1. II. Chron. 18 20 ff. Sach. 3 1-5.) liegt noch kein eigentlicher Dualismus vor. Jedoch ist hier ein Anknüpfungspunkt für die weitere Entwickelung gegeben.

3) vgl. 10 4 f. 11 f. 14 5. 16 1-4. (21 10) 39 1 f. 54 5 f. 55 4. 64. 67 6 ff. 68. 86—88. 90 21. 24.

und Dämonen ihr Unwesen. 15 8—16 4 [1]). Und bereits stehen an der Spitze jener gefallenen Geister mit Namen bezeichnete führende Engel: der bereits dem alt-jüdischen Volksglauben als Dämon bekannte Azazel [2]) עֲזָאזֵל und Semjaza (Schemchasai, der verborgene Name?). An die Auffassung des I. Henochbuches schliessen sich die Jubiläen an. 4 22. 5 1 ff. [3]). Auch nach ihnen sind die Dämonen die Nachkommen der gefallenen Engel. Sie sind durch die Flut natürlich nicht vernichtet. Auf das Gebet Noahs hin wird der grösste Teil von ihnen vernichtet, aber durch die Fürbitte ihres Obersten (Mastema) bleibt ein Teil erhalten. 10 5-9. Sie sind die Erreger aller Krankheiten, dem Noah werden zum Schutze gegen sie die heilkräftigen Mittel offenbart. 10 12 f. Sie sind vor allem auch — es ist das eine Idee (s. o. I. Hen. 19) von ausserordentlicher Tragweite — die Urheber des Götzendienstes, oder mindestens die Gehülfen der Menschen bei dessen Einführung 11 4 f. Und hier hat, wie schon angedeutet wurde, die böse Geisterwelt bereits ein monarchisches Oberhaupt, dessen Name in der äthiopischen Ueberlieferung Mastema ist (Satan?, einmal thatsächlich Satan überliefert 10 11). Dieser Mastema spielt übrigens noch immer im wesentlichen die Rolle des alttestamentlichen Satans, er ist der Engel der Versuchung in der Erzählung von der Opferung

1) Nach c. 19 sind die gefallenen Engel sogar noch gegenwärtig wirksam und verführen die Menschen, den Dämonen wie Göttern zu opfern. Es liegt hier wahrscheinlich eine Kombination der griechischen (nachplatonisch-stoischen) Dämonenlehre und der orientalischen Sage vom Engelfall vor.

2) Vgl. den Ritus des grossen Versöhnungstages. Lev. 16 8-10. Nach Cheyne (Z. A. T. XV 153 ff. Encyclopädia Biblica. Art. Azazel, I 394—398) wäre Asasel ursprünglich keine Gestalt des Volksglaubens, sondern eine Schöpfung priesterlicher Gelehrsamkeit, durch welche man eine alte Volkssitte, den Dämonen zu opfern, zu vergeistigen und unschädlich zu machen suchte. — Ueber Azazel vgl. I. Hen. 6 7. 8 1. 9 6. 10 4. 8. 13 1. 54 5 f. 55 4. 69 2. (Sib. II 215? Apok. Abr. 13. 14. 20. 22—24. 29. 31). Zu dem Ort seiner Gefangenschaft Dudael vgl. das Beth-Hadudo, Joma VI 4. Targum Ps. Jonathan zu Lev. 16 22. In der Henochschen Ueberlieferung tritt als Haupt der gefallenen Engel Semjaza neben und vor Azazel 6 3. 7. 9 7. 10 11. 69 2. Es scheint als wenn hier zwei Traditionen, von denen die eine dem Semjaza, die andere dem Azazel die Hauptrolle zuschrieb, verarbeitet sind.

3) Auch der II. Henoch. Doch tritt hier die Sage vom Engelfall (c. 7 u. 18) bereits stark zurück. In der späteren Gestalt der Sage, in welcher diese z. B. Pseudo-Clement. Homil. VIII 12 ff. vorliegt, sind die gefallenen Engel nicht Empörer gegen Gott. Sie steigen, um die Menschen zu bessern, auf die Erde hinab und unterliegen der Verführung. Die spätere Tradition suchte also zu mildern (s. u. Abschnitt VI).

Isaaks 17 16. 18 9. 12, ganz wie im Hiobbuch, er ist der Strafengel, der die Erstgeburt in Aegypten schlägt 49 2, wie in der Chronik. Er ist der „Ankläger", der beim Auszug der Kinder Israels eingesperrt werden muss, damit er nicht Anklage gegen sie erhebt. 48 15. Und ist er mehr als das: als das Haupt der bösen Geister wird er bereits der Widersacher des göttlichen Regiments, das Princip des Bösen und des Unglücks in der Welt. 10 5 ff. 19 28. 48 2. 9. 12. Wieder eine andre dualistische Idee spinnt der Verfasser der „Tiervision" im I. Henoch, der übrigens auch die Theorie von den gefallenen Engeln kennt. Nach ihm hat Gott seit der Zeit des babylonischen Exils den siebenzig (72?) Hirten, d. h. den Völkerengeln das Weltregiment gegeben, um Israel zu strafen. Diese Engel aber sind nicht mehr einfache Vollstrecker des göttlichen Strafwillens, sondern überschreiten den Strafbefehl Gottes und werden dafür am Ende der Tage gerichtet. 89 59 ff. 90 22. 25.[1]). Die Bilderreden entwickeln die Theorie der Strafengel weiter. Sie kennen Satane (Strafengel) und ihren Obersten den Satan, aber noch nicht eigentlich als böse Mächte, sondern wesentlich als Vollstrecker göttlicher Strafe. 40 7. 53 3. 56 1. 62 11. 63 1. 66 1. vgl. II. Hen. 10 3. Levi 3 [2]). Aber wenn es 54 6 heisst, dass die gefallenen Engel dem Satan unterthan wurden, so ist dieser hier bereits wieder das Haupt der gottfeindlichen Mächte geworden. Auch in dem noachischen Stücke I. Hen. 65 6 sind die Satane böse Engel.

An diesem Punkt tritt nun eine neue, merkwürdige Gestalt in der hier vorliegenden Entwickelung auf mit einem Namen von rätselhafter Bedeutung und Herkunft: Beliar. Beliar oder Belial ist aller Wahrscheinlichkeit nach [3]) ursprünglich ein Gott der Unterwelt (der

---

1) Angedeutet ist diese Idee bereits Ps. 58. 82 und Jes. 24 21-23.

2) Wir sehen, wie hier allmälich die Idee von höllischen Plagegeistern, deren Aufgabe die Peinigung der Gottlosen im Jenseits ist, in das Judentum eindringt. vgl. II. Hen. 42, namentlich die Apok. Sophonja (?), Steindorff 150 ff. vgl. oben die Vorstellung von den Geleitengeln der bösen Seele.

3) Das alttestamentliche בְּלִיַּעַל ist allerdings im alttestamentlichen Sprachgebrauch Abstractum geworden und bedeutet in den meisten Fällen Nichtsnutzigkeit, Gottlosigkeit, einige Male auch (Ps. 41 9. Nah. 1 11.) Vernichtung. (vgl. Nah. 2 1 das Verderben). Auf die richtige Spur führt nur noch Ps. 18 5 = 2. Sam. 22 5. Wenn hier von „Strömen Belials" die Rede ist, so kann das kaum etwas anders bedeuten, als Ströme der Unterwelt. Belial ist die Unterwelt und natürlich als solche Person wie Hades, Abbadon. vgl. Cheyne. Artikel Belial, Encyclopaedia Biblica I 525; Gunkel

Toten) gewesen, wie z. B. Abbadon. Der Gott der Unterwelt und des Todes wird nun zum Teufel. Die Jubiläen kennen bereits den Geist des Belchor 1_{20} (Söhne Beliars 15_{33}). Aber erst in den Testamenten wird Beliar der vorherrschende Name des bösen Geistes, des grossen Gegners Gottes im Weltregiment [1]).

In schroffem Gegensatz stehen sich hier Gott und Beliar gegenüber. Sim. 3. 5: ἡ πορνεία . . . . χωρίζουσα θεοῦ καὶ προσεγγίζουσα τῷ Βελίαρ. — Jss. 6. Dan. 4: ταρασσομένης δὲ τῆς ψυχῆς συνεχῶς ἀφίσταται κύριος ἀπ' αὐτῆς καὶ κυριεύει αὐτῆς ὁ Βελίαρ. Dan. 5. Besonders beachtenswerth ist, dass mit den Gegensätzen „Θεός Βελίαρ" die Gegensätze „φῶς σκότος" parallel stehen. Levi 19: ἐλέσθε οὖν ἑαυτοῖς ἢ τὸ σκότος ἢ τὸ φῶς, ἢ νόμον Κυρίου ἢ ἔργα Βελίαρ. Jos. 20: κύριος ἐν φωτὶ ἔσται μεθ'ὑμῶν, καὶ Βελίαρ ἐν σκότει.. μετὰ τῶν Αἰγυπτίων. Naphth. 2: ὁ λόγος αὐτοῦ (sc. des Menschen) ἢ ἐν νόμῳ κυρίου ἢ ἐν νόμῳ Βελίαρ, καὶ ὡς κεχώρισται ἀνάμεσον φωτὸς καὶ σκότους . . . . οὕτως οὐδὲ ἐν σκότει δυνήσεσθε ποιῆσαι ἔργα φωτός (vgl. Naphth. 3. Benj. 5. Gad. 4). Wie Gott von den sieben Erzengeln, so ist Beliar von sieben bösen Geistern umgeben. Rub. 2—3 (vgl. Seb. 9). Von ihm und seinen Geistern stammt alles Böse im Menschen. Juda 19. Dan. 1. 6 (Jss. 4). Gad. 4. 6 1. Die wilden und bösen Tiere sind seine Werkzeuge. Naphth. 8: ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκεῦος καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύει αὐτοῦ. In der Furcht Gottes und durch Thun guter Werke vertreibt der Fromme den Beliar, seine bösen Geister und wilden Tiere (Seb. 9). Benj. (3) 5.

Die Gestalt und der Name Beliars treten auch in der übrigen jüdischen Litteratur ziemlich häufig hervor. So ist er in dem sicher jüdischen Martyrium Jesaia der böse Geist, der den Manasse beherrscht und den Tod der Propheten veranlasst [2]). In der jüdischen Apokalyptik (Sib. III 63 ff. II. 167) ist Belial vielfach der grosse Gegner Gottes

---

Schöpfung und Chaos 286. Ueber die nahe Verwandtschaft von Tod und Teufel. s. o. S. 241 3.

1) Es findet sich auch die Bezeichnung Σατανᾶς Asser. 6. Gad. 4. Dan. 3. 5. 6.; διάβολος Naphth. 3. 8; τὸ ἄφρον πνεῦμα Benj. 3; ὁ ἄρχων τῆς πλάνης Juda 19; τὸ πνεῦμα τοῦ μίσους Gad. 6 u. s. f.

2) Der Name Beliar scheint der jüdischen Grundschrift in der Ascensio Jes., dem Martyrium Jes. anzugehören. 2 4 „Beliar der Engel der Gesetzlosigkeit (ἄγγελος τῆς ἀνομίας) welcher der Fürst dieser Welt ist, dessen Name ist Matanbukus (= מַתָּן בּוּקָא? nichtiges Geschenk, Umschreibung von בְּלִיַּעַל? vgl. 5 8)". 3 11. 13. 5 15. Auch der eingesprengten Apokalypse 3 13. b ff. eignet er: 4 14. 16. 18. Der Kompilator des ganzen führte für ihn die Bezeichnung Sammael (s. o. S. 242 2) ein. 1 8. 11. 2 1. 3 13. 5 15. 16 (s. die künstlichen Kombinationen 1 8. 3 13. 5 15). vgl. noch in der Visio 7 9 (nach aeth. u. lat. [1].) Daneben findet sich hier und da der Name „Satan" 2 2. 7 (7 9 lat. [2]) 11 41. 43. vgl. noch 1 3 „Der Fürst dieser Welt und seine Engel, Gewalten und Mächte."

am Ende, so wird er in der Ueberlieferung auch zum Antichrist. s. o. S. 242 ff.

In der neutestamentlichen Zeit (vgl. Ass. Mo. 10 1) gehört die Gestalt des Teufel zum festen Bestand des jüdischen Volksglaubens. Zeugnisse dafür liefern in Fülle die evangelische Tradition [1]) und die Litteratur des neuen Testaments. Lehrreich ist aber, wie selten und in mehr zufälligen Wendungen Paulus den Teufel erwähnt [2]). Einmal nennt er ihn allerdings sogar den Gott dieser Welt. II. Ko. 4 4. Aber selbst den Sündenfall Adams scheint er noch nicht auf den Teufel zurückgeführt zu haben. Rö. 5 12. II. Ko. 11 3 (vgl. IV. Mk. 18 8). Dagegen ist die Lehre vom Teufel fundamental in den johanneischen Schriften, deren Denken sich in den grossen dualistischen Gegensätzen: Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Gott und Teufel (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου. 12 31. 14 30. 16 11. vgl. 8 44. 13 2) bewegt [3]).

Ueber die Herkunft der bösen Geister reflektierte man zunächst nicht. Erst verhältnismässig spät scheint die Anschauung, dass der Satan ein gefallener Engel sei, entstanden zu sein. Im II. Hen. 29 4-5 (Rec. A) findet sich die Andeutung, dass ein Erzengel, der seinen Thron höher setzen wollte als die Wolken, dafür von Gott aus der Höhe herabgeworfen, nun beständig in der Luft fliege. (vgl. bereits Jes. 14 12-15, ferner Apok. Joh.

1) In den gesicherten Worten Jesu ist die Erwähnung des Teufels nicht gerade häufig. vgl. Mk. 3 23 u. Par. (8 33 u. Par.) Mt. 12 29 u. Par. Lk. 10 18 (ein wegen seiner Seltsamkeit doch wohl echtes Herrenwort). — Die Versuchungsgeschichte gehört kaum hierher, sie enthält nur evangelische Ueberlieferung. Mk. 4 15 u. Par. (Auslegung der Parabel) Mt. 13 39. 25 41. (Lk. 13 16?) Lk. 22 31 (?) sind späteres Gut der Ueberlieferung. — Der Gebrauch ὁ πονηρός (sc. Satan) Mt. 5 37. 6 13. 13 19. 38 gehört dem Matthaeus und nicht der ursprünglichen Evangelienüberlieferung.

2) I. Ko. 5 5. 7 5. II. Ko. 2 11. 11 14. I. Th. 2 18. Auch in der älteren rabbinischen Theologie spielt der Teufel keine Rolle (vgl. das Register in Bachers Agada I), ebensowenig in den Apokalypsen des Baruch und Esra.

3) Uebrigens findet sich jener tiefere und mehr spekulative Dualismus des Johannesevangeliums, in welchem die Gegensätze Gott und Teufel metaphysisch vertieft erscheinen, auch schon hier und da im Judentum. Schon oben ist darauf hingewiesen, wie in den Testamenten neben den Gegensatz θεός—Βελίαρ an vielen Stellen der andere: φῶς—σκότος tritt (vgl. vor allem die Entwickelung dieser dualistischen Grundanschauung, Test. Asser 1—6, und die auf dieser ruhende Ermahnung zur ἁπλότης und zur Abkehr von aller Zwiespältigkeit). Besonders ist hier ferner auf I. Hen. 108 11 ff. allerdings ein Fragment unsicherer Herkunft, zu verweisen. „Aber nun werde ich die Geister der Guten, die zum Geschlecht des Lichts gehören, rufen und werde verklären die in Finsternis geborenen". „Sie werden sehen, wie die in Finsternis geborenen in Finsternis geworfen werden" v. 14. vgl. I. Hen. 58 6. 61 12. 63 6. 92 5. IV. Esra 14 20. II. Bar. 18.

12 7 ff. Asc. Jes. 7 9-12, τὸ ἄῤῥιον πνεῦμα Benj. 3, Eph. 2 2). Sehr merkwürdig und religionsgeschichtlich interessant ist die Erzählung, die allerdings bereits recht gnostisch klingt: Als Adam erschaffen sei, habe Gott durch Michael allen Engeln befohlen, das Ebenbild Gottes anzubeten; der Satan habe sich geweigert, sei deshalb aus dem Himmel geworfen und habe dann aus Neid den Adam verführt (Vit. Ad. 12 ff. vgl. II. Hen. 31 3; über die weite Verbreitung dieser auch bei den Mandäern sich findenden Sage s. Bonwetsch Fragm. d. Bartholomaeus. N. G. G. W. 1897 H. I 36–40).

Erst verhältnismässig spät und in denselben Quellen tritt übrigens auch die Anschauung von der Verführung Adams und Evas durch den Teufel auf. Sap. 2 24 (II. Hen. 31. Rec. A). Es scheint fast, als wenn sie erst im Zusammenhang mit der Lehre vom Fall des Teufels entstanden sei.

Im engen Zusammenhange mit diesem specifisch dualistischen Glauben an den Teufel steht der allgemeinere an böse Geister, Dämonen [1]). Der Glaube an Dämonen ist, wie wir bereits aus der vorhergehenden Entwickelung sahen, älter als der Teufelsglaube. Ja, er ist eigentlich uralt. Der Glaube an Geister und namentlich auch böse, schädigende Geister, steht am Anfang aller religiösen Entwickelung der Menschheit. Er bildet den tiefsten Untergrund alles religiösen Lebens der Völker. Durch höhere Glaubensvorstellungen zurückgedrängt, wird er niemals ganz ausgerottet und überwunden. So hat auch der starke Monotheismus der Frömmigkeit der Psalmen und Propheten jenen niederen Glauben zwar mit einer Energie sondergleichen zurückgedrängt, so dass man von ihm in der alttestamentlichen Litteratur nur wenig Spuren findet. Doch ist als sicher anzunehmen, dass er sich in den unteren Schichten des Volkes in einer gewissen Lebendigkeit erhalten hat. In der späteren Zeit des Judentums aber dringt dieser Glaube mit grosser Energie wieder in die oberen Schichten und erscheint deshalb auch in einer ganz andern Stärke in der Litteratur des Judentums. Es äussert sich in diesem Vorgang ein allgemeines Gesetz religiösen Lebens: Wo immer der höhere Glaube eines Volkes brüchig wird und zusammenzubrechen droht, und neue etwa noch höhere Formen noch nicht sicher ausgeprägt sind, also in allen Perioden des Ueberganges, bricht der alte niedere Glaube aus den Tiefen der Volksseele wieder hervor. In dieser Lage befindet sich das Judentum und mit dem Judentum eigentlich die ganze umgebende Welt. Ueberall in der Kulturepoche des Hellenismus und des römischen Kaiserreichs brechen die Nationalreligionen zusammen, und überall wuchert mit unheimlicher Stärke

1) vgl. zum folgenden den Artikel von J. Weiss über Dämonen in Herzogs R. E.³ IV. 408—410. s. dort weitere Litteratur.

der Aberglaube, der Glaube an Geister und Gespenster, an Geisterbeschwörung und magische Mittel, an die Macht des Namens, der Zauberformel, des zauberkräftigen Gebets, an das Binden (Bannen) und Lösen und Besprechen üppig empor. — Es ist deshalb auch bei dieser Erscheinung innerhalb des Judentums kaum nötig, principiell Einflüsse fremder Religionen anzunehmen. Solche sind gerade hier durchaus nicht ausgeschlossen, aber im einzelnen und konkreten schwer nachweisbar, weil hier eben alles durcheinanderfliesst [1]).

Jedenfalls durchdringt der Dämonenglaube im Zusammenhang mit dem erwachenden Dualismus sehr stark die spätjüdische Religion [2]). Beweis dafür, wie stark der Volksglaube nach dieser Richtung inficiert ist, sind namentlich unsere Evangelien. Jesus lebt mitten in diesen Vorstellungen; als eine besondere Gruppe seiner Heilungswunder wird bei den Synoptikern (nicht mehr bei Johannes) wieder und wieder das Dämonenaustreiben hervorgehoben. Aber auch in den führenden Gelehrtenkreisen herrscht derselbe Glaube. Nach Jesu Wort trieben die Jünger der Pharisäer Dämonen aus. Mt. 12 27. Einer der Hochgebildeten, Josephus, erzählt uns, das einer seiner Stammesgenossen in Gegenwart Vespasians mit einem salomonischen Zauberring aus einem Besessenen einen Dämon vertrieben habe und zeigt damit, was in dieser Beziehung auch in höchsten Kreisen in dieser Zeit möglich war. A. VIII 46 ff. [3]). Die spätere jüdische Gelehrtenüberlieferung (Talmud, Midraschim) sind voll von diesem Aberglauben [4]). In der Theologie des Paulus tritt zwar, wie wir sehen, die Gestalt des Teufels stark zurück, aber der Dämonenglaube spielt auch bei ihm eine grosse Rolle [5]).

1) s. u. Abschnitt VI. s. dort auch über die wahrscheinlich gesicherte Gleichsetzung des Dämons Asmodi mit dem persischen Aeshma Daeva.

2) Besonders voll von Dämonenglauben ist der Kreis der Henochischen Schriften: I. Henoch (II. Hen.) Jubiläen und Testamente. Viel seltener oder gar nicht begegnet man diesem Glauben in den Psalmen Salomos, der Ass. Mos., IV. Esra, II. Baruch und in der hellenistischen Litteratur. vgl besonders I. Hen. 7—8. 65—69. Jub. 10—11. Test. Ruben 2—3 (und viele andre Stellen der Testamente). II. Hen. 42. Apok. Sophonia (?) ed. Steindorff 149—153.

3) vgl. den wunderlichen Bericht des Josephus über die Zauberwurzel Baaras. B. VII 180 ff.

4) vgl. namentlich die haggadische Ueberlieferung über den König Salomo, das Haupt aller Zauberer nach späterer Auffassung. Näheres bei Schürer III 299. 303. Grünbaum, neue Beitr. z. semitischen Sagenkunde. 198 ff.

5) vgl. J. Weiss l. c. 409 f., besonders O. Everling, die paulinische Angelologie und Dämonologie 1888.

In seinen einzelnen Zügen diesen Glauben zu schildern, ist fast vergebliche Arbeit. Man trifft hier auf dieser niedersten Stufe menschlichen Glaubens überall dieselben Formen. Wenn die bösen Geister in der griechisch-jüdischen Litteratur durchweg δαίμονες, δαιμόνια genannt werden, so ist die Vorstellung wie der Name griechischen Ursprungs. Die nachplatonischen und stoischen Philosophen haben, um irgendwie den griechischen Volksglauben mit ihren geläuterten Begriffen vom Wesen der Gottheit in Einklang zu bringen, sich principiell der Annahme von Mittelwesen zwischen der Gottheit und den Menschen bedient, die sie Dämonen nannten. Schon die LXX giebt nun die שדים und שעירים des alten Testaments mit δαιμόνια wieder Das Judentum hat bei dieser Herübernahme den Begriff freilich einseitig in malam partem umgewandelt, während in der griechischen Philosophie der Accent gerade auf der Annahme mittlerischer — halb guter halb böser — Wesen liegt. — Ueber die Theorie von der Herkunft der bösen Geister von den gefallenen Engeln ist bereits die Rede gewesen (s. o. S. 327). Sie scheint speciell jüdisch zu sein. Auch über die Beziehung der Dämonen zum heidnischen Götzendienst ist bereits gehandelt [1]). Ihrem Wesen nach sind die Dämonen Geister, sie haben nicht Fleisch und Blut wie die Menschen. I. Hen. 15_9. 16_1. vgl. Eph. 6_{12}. Sie sind unsichtbar, eine äussere Gestalt nehmen sie nur zeitweilig an (I. Hen. 19_1, vielerlei Gestalten annehmend). Sie sind aber im Gegensatz zu den Engeln niederen Gelüsten, irdischen Leidenschaften, der Wollust, dem Hunger und Durst unterworfen. Tob. 3_8. 6_{16} ff. I. Hen. 15_{11} [2]). Als ihre Wohnstätte denkt man sich gerne öde und verwüstete Stätten. Jes. 13_{21}. 34_{14}. I. Bar. 4_{35}. Apok. Joh. 18_2, Gräber. Mk. 5_1 ff., namentlich die Wüste. Mk. 5_{10}. u. Par., Mt. 12_{43}. u. Par. (Tob. 8_3 „im oberen Aegypten"). Ueberall da, wo etwas unerklärliches, und unerwartetes, etwas aussergewöhnliches geschieht, da haben nach der populären Anschauung

1) S. 173. s. dort auch über die Gleichsetzung der Götter oder Dämonen mit den Totengeistern (Gespenster).

2) Bemerkenswert ist die I. Hen. 15 11 vorgetragene Anschauung: „Sie werden nicht essen, sondern hungern und dursten." — vgl. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] S. 149. Eine ganz ähnliche Vorstellung Pseudoclement. Homil. IX 10 „πνεύματα ὄντες καὶ τὴν ἐπιθυμίαν ἔχοντες εἰς βρωτὰ καὶ ποτὰ καὶ συνουσίαν, μεταλαμβάνειν δὲ μὴ δυνάμενοι, διὰ τὸ πνεύματα εἶναι . . . εἰς τὰ ἀνθρώπων εἰσίασιν σώματα". Diese Anschauung scheint uralt und ätiologischen Charakters zu sein. Sie erklärt, weshalb man den Dämonen opfern muss, wenn sie auch, wie die Erfahrung lehrt, nichts vom Opfer geniessen. Sie können nichts geniessen, aber hungrig sind sie doch.

Geister ihre Hand im Spiel. Und wo das Aussergewöhnliche Unglück und Verderben für den Menschen bedeutet, da sind es böse Geister. Ihre Zahl ist daher eine unendlich grosse. „Sie decken die Erde wie das Gras" heisst es in babylonischen Zaubertexten. Nach jüdischem Volksglauben sind sie vor allem in Krankheiten, die den Menschen befallen, wirksam. Und wiederum werden Erkrankungen unheimlicher, unerklärlicher Art, die den Menschen mit Heftigkeit packen: Tobsucht, lethargischer Wahnsinn, Epilepsie, Nachtwandeln und ähnliche Krankheitserscheinungen beständig auf ihre Wirkung zurückgeführt. Aber diese Betrachtungsweise lässt sich beliebig erweitern. Auch ein einfaches Fieber kann als die Wirkung eines Dämons angesehen werden (Lk. 4 39 ἐπετίμησεν τῷ πυρετῷ. vgl. Lk. 13 11). Und im allgemeinen heisst es: „Sie werden böse handeln, Gewaltthaten begehen, Verderben stiften, angreifen, kämpfen, Zertrümmerung auf Erden anrichten und Kummer bereiten." I. Hen. 15 11. Uebrigens bringen die Geister nicht nur das Unglück über die Menschen. Des öftern wird hervorgehoben, dass sie ihn zur Sünde verführen. Namentlich hat der Verfasser der Testamente diese Anschauung ausgebildet. Er kennt sieben (resp. acht) Geister, von denen die Hauptsünden der Menschen stammen. Rub. 3. vgl. Sim. 3. Juda 16 (vier böse Geister). Juda 20. Jss. 7 u. ö. Von ihnen stammt namentlich auch alle zauberische Weisheit und alles übermenschliche Können: Beschwörungen, Kenntnis der Zauberwurzeln, Lösungen von Beschwörungen, Astrologie und Beurteilung der Himmelszeichen, Mondzauber (σεληναγωγία). I. Hen. 8. Das ist die Weisheit der Wächter, die der Patriarch Kenan nach der Flut auf einem Felsen eingegraben fand. Jub. 8 3. Man war nicht abgeneigt, von hier aus alle heidnische Wissenschaft als eine Wirkung der Dämonen zu betrachten, namentlich eben die Wissenschaft der Chaldäer, die Himmelskunde und die Astrologie. Auf der andern Seite verwarf man übrigens jene Dinge nicht schlechthin. Dann glaubte man dass sie von guten Geistern offenbart sind. Man kennt eine Himmelskunde, die dem Henoch von Engeln offenbart ist, ein übermenschliches Wissen, das die Weisheit Gottes verleiht, ein Dämonenaustreiben im Namen Gottes. — Endlich bedrohen nach spätjüdischem Glauben die Dämonen den Menschen nicht nur in diesem Leben. Sie lauern auf seine Seele auch nach seinem Tode, die Seele des Gottlosen bringen sie in ihre Gewalt. Von diesem Gedanken finden sich allerdings in unsrer Litteratur erst hier und da Spuren. vgl. namentlich Test. Asser 6., Apok. Sophonja. Steindorff 150. s. o. S. 284 f.

Specifisch charakteristisch aber ist für den entwickelten jüdischen Dualismus die Idee eines geordneten Reiches des Bösen. Nachdem die Idee des Teufels im Judentum zur Herrschaft gekommen war, werden die Dämonen der Herrschaft des Teufels unterstellt. Sie bilden sein Reich, wie die Engel zur Herrschaft Gottes gehören. Besonders deutlich tritt bereits in den Testamenten das Reich [1]) Beliars mit den bösen Geistern (und den wilden Tieren) dem Reich Gottes und der guten Geister gegenüber (s. o. S. 329). Wie um Gottes Thron die sieben Erzengel stehen, so sind dem Satan sieben (acht) Geister unterstellt, die den Menschen zu den Hauptsünden verführen. Rub. 3. Ganz besonders ist in den Reden Jesu nach den Synoptikern diese Idee ausgeprägt. In seiner Widerlegung des Vorwurfs, dass er die Dämonen durch Beelzebub austreibe, setzt Jesus es als gegeben voraus, dass der Satan ein organisiertes Reich besitzt. Mk. 3 $_{24}$ u. Par. Wenn er die Dämonen austreibt, so sieht er darin ein Anzeichen, dass Gottes Herrschaft kommt, d. h. dass das Reich Satans vernichtet wird. 12 $_{28}$ u. Par. vgl. Lk. 10 $_{17}$ f. [2]). Nach der grossen (wahrscheinlich späteren) eschatologischen Rede ist das höllische Feuer dem Teufel und seinen Engeln bereitet. Mt. 25 $_{41}$. vgl. Asc. Jes. 7 $_{9}$ (Sammael und seine Schaaren). In der Apokalypse führt Michael mit dem Engelheer gegen Satan und seine Schaaren den himmlischen Krieg. 12 $_{7}$ ff. [3]).

Diese ganze Gedankenwelt ist jedenfalls nicht ohne starken Stimmungswert für den Glauben gewesen. Es wäre ganz verkehrt, hier überall nur Spekulationen von Theologen und Apokalyptikern sehen zu wollen. In jenen ziemlich wirren und krausen Gedanken kommt der Charakter der jüdischen Frömmigkeit, die pessimistische Haltung des jüdischen Glaubens zum Ausdruck: Gott hat sich zum Teil des Weltregiments begeben, im grossen wie im kleinen. In einer Welt, in der die Weltreiche regieren und das fromme Volk unterdrücken, in der Edom triumphiert und Jakob unterliegt, herrscht der Satan.

1) In gewisser Weise bilden bereits die um Semjaza und Asael sich sammelnden abtrünnigen Engel eine organisierte Gemeinschaft.

2) II. Bar. 27 9 wird gerade in der Endzeit die Erscheinung vieler Dämonen erwartet.

3) Erst verhältnismässig spät schliesst sich an diese Idee dann die Vorstellung von einem Reich der Hölle und höllischen Plagegeistern an. In der älteren Litteratur begegnet sie seltener, allerdings bereits I. Hen. 53—54. Eine Schilderung dieser Geister liegt II. Hen. 42 vor. vgl. Apok. Sophonia(?) Steindorff 150 und die Phantasien der Petrusapokalypse, endlich auch Apok. Joh. 9 1-11.

Das Römerreich ist Teufelswerk (s. o. S. 242 2). Und das mannigfache Unglück und Leid der einzelnen Frommen ist vielfach das Werk von Dämonen. Die Evangelien vor allem beweisen, wie tief der Dämonenglaube ins alltägliche Leben des Volkes eingriff. Uralter Volksglaube lebet kräftig wieder auf und verbindet sich mit jenem Dualismus der Weltanschauung. Die Dämonen sind die Untergebenen des Satans, das grosse Geisterheer des göttlichen Widersachers. Ueberall sind sie zur Stelle; in jedem Unglück, in Krankheit und Tod, in der Sünde und Bosheit des Menschen sind sie wirksam. Sie lauern auf den Menschen im ganzen Leben und auf dessen Seele nach seinem Tode. Und namentlich in diesen letzten Zeiten treiben sie ihr Spiel auf Erden, denn es ist böse Zeit.

Dieser Dualismus der spätjüdischen Religion bildet ein religionsgeschichtliches Problem. Es muss die Frage aufgeworfen werden, wie es möglich war, dass der starre und überwältigende monotheistische Glaube des alten Testaments sich in dieser Weise umbilden konnte. Der Hinweis auf die pessimistische Weltbetrachtung des Spätjudentums als den Ursprung der Lehre vom Teufel genügt nicht. Denn Schriften wie IV. Esra und II. Baruch beweisen, wie eine principiell pessimistische Weltbetrachtung unter vollständiger Wahrung eines starren Monotheismus sich ausbilden konnte.

Kapitel V. Die Hypostasen-Spekulation.

Die „Hypostasen" sind ebenfalls Mittelwesen zwischen Gott und Welt, die sein Wirken auf die Welt ermöglichen. Sie sind nur abstrakter, schemenhafter, schwerer zu fassen, als die derben und plastischen Gestalten des volkstümlichen Engelglaubens. Sie erscheinen als Mitteldinge zwischen Personen und abstrakten Wesen, nicht so losgelöst von Gott wie die konkreten Engelgestalten, mehr mit seinem Wesen verschmolzen und zu ihm gehörig, aber doch wieder gesondert gedacht, seltsame Zwitterbildungen eines kindlichen, zur vollen Abstraktion noch unfähigen Denkens.

Die erste derartige Spekulation, der wir in der Religionsgeschichte des Judentums begegnen, ist die über die Weisheit Gottes. Und zwar finden wir sie mitten im gut-palästinensischen Judentum, in der allerdings vielfach von aussen her bedingten Spruchweisheit. Hier ist die Weisheit die weltdurchwaltende, schöpferische, gesetzgebende

Vernunft Gottes, fast eine Eigenschaft und ein Besitz oder auch das Werk Gottes, doch auch wieder ein für sich bestehendes Wesen, Gottes Werkmeisterin und Gehülfin. Sie ist die Lehrmeisterin und Führerin der Menschen zu einem vernunftdurchwalteten, gottesfürchtigen Leben und wiederum besitzen die Frommen und Gottesfürchtigen Weisheit und Einsicht. Ganz plastisch und lebendig tritt uns ihre Gestalt — hier kaum zum ersten Mal entworfen [1]) — in den Sprüchen Salomos c. 8 entgegen. Es ist mehr als dichterische Symbolik und Personifikation wenn es hier heisst: 8_{22} ff.:

„Jahwe schuf mich als Anfang seiner Wege,
als erstes seiner Werke vorlängst.
Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt,
Zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde . . . .
Da war ich ihm Werkmeisterin zur Seite,
Da war ich (sein) Entzücken Tag für Tag,
Spielend vor ihm zu jeder Zeit,
Spielend auf seinem Erdenrund
Und hatte mein Entzücken bei den Menschenkindern [2]).

Die präexistente, alle Welt durchwaltende, alle Völker durchwandernde Weisheit preist Sirach, 24_{3-6}:

Ich ging hervor aus dem Munde des Höchsten,
Und wie Nebel deckte ich die Erde.
Ich nahm meinen Wohnsitz in der Höhe
Und mein Thron war auf einer Wolkensäule.
Den Himmelskreis umwanderte ich allein,
Und die Tiefen der Unterwelt durchzog ich,
Die Wogen des Meeres und die ganze Erde.
Und in jedem Volk und in jeder Nation erwarb ich Besitz.

Dann schildert der Siracide wie die Weisheit sich im Bereich Israels niedergelassen und sich im Gesetz vom Sinai inkorporiert habe — eine praktische Wendung jener spekulativen Idee.

Die Weisheit ist die Gehülfin Gottes bei der Schöpfung 42_{21}. Sie ist die Erzieherin der Menschen. Sie ruft und lockt die Menschen-

1) Fremdartig und besonders klingt namentlich auch 9_1: „Die Weisheit hat ihr Haus gebaut, hat ihre sieben Säulen ausgehauen".

2) Wie gern man die Weisheit mit dem Gesetz identificierte, zeigt der alexandrinische Zusatz zu 14: „Die Quelle der Weisheit ist Gottes Wort in den Höhen, und ihre Wege sind die ewigen Gebote". — Hier liegen die

kinder, ihren Nacken unter ihr Joch zu beugen und ihre Zucht anzunehmen. 6 18 ff. Denen, die sie suchen und auf sie achten, wird hoher Lohn verheissen. 4 11 ff. 14 20 ff. 51 23 ff.—51 26 (hebr. Text):

Gebt euren Nacken in ihr Joch,
Lasst eure Seele ihre Last auf sich nehmen.
Sie ist nahe denen, die sie suchen.
Der ihr seine Seele giebt, findet sie.
6 28 (H.) Denn am Ende wirst Du Ruhe bei ihr finden,
Und sie wird Dir zum Entzücken werden.

Auch das I. Baruchbuch (3 9 - 4 4) hat ein Loblied auf die Weisheit aufgenommen. Diese ist unergründlich und tief verborgen. Keiner ist zum Himmel aufgestiegen oder übers Meer gefahren und hat sie geholt. Doch ist sie auf Erden erschienen und unter den Menschen wandert sie. „Sie ist das Buch der Gebote Gottes, das Gesetz, das in Ewigkeit besteht[1]) (4 1).

Den Henochbüchern ist die Figur der Weisheit bekannt: „Da die Weisheit keinen Platz fand, wo sie wohnen sollte, wurde ihr in den Himmeln eine Wohnung zu Teil. Als die Weisheit kam, um unter den Menschenkindern Wohnung zu machen, und keine Wohnung fand, kehrte die Weisheit an ihren Ort zurück und nahm unter den Engeln ihren Sitz" 42 1-2. vgl. 91 10[2]).

Noch weiter in der konkreten Auffassung der Weisheit geht der Verfasser des II. Henoch. Wenn es hier 30 8 (Rec. A) heisst: „Am sechsten Tage befahl ich (Gott) meiner Weisheit, den Menschen zu machen", so ist diese Behauptung offenbar aus dem Plural Gen. 1 26 („Lasset uns Menschen machen") herausgesponnen[3]). Der Apokalyp-

---

Wurzeln der späteren Lehre von der Präexistenz des Gesetzes (s. o.). vgl. noch Sir. 1 4. 6. 6 22 (nebst Zusatz der LXX).

1) Auch hier herrscht das Bestreben, eine fremdartige spekulative Idee in eine praktische konkrete Auffassung umzuwandeln: Die Weisheit ist das Gesetz Gottes.

2) Test. Levi 13 war vielleicht, wie das neu entdeckte aramäische Fragment beweist, ursprünglich von der Weisheit die Rede; im griechischen Text ist das Gesetz an Stelle der Weisheit getreten (s. Bousset Z. N. W. I 346). vgl. noch II. Baruch 14 9: „Wer von den Geborenen hat jemals Anfang und Ende Deiner Weisheit gefunden?" II. Bar. 59 7. IV. Es. 5 9.

3) Dieselbe Spekulation findet sich in den Pseudoclementinischen Homilien XVI 11 f. Gegenüber Simon Magus, der aus Gen. 1 26 auf mehrere Götter schloss, macht Petrus geltend: „Es ist nur einer, der zu seiner Weisheit

tiker fasst also deutlich die Weisheit als eine konkrete Gestalt neben Gott (vgl. 33 4 Rec. A).

In der Theologie des alexandrinischen Judentums verstummt die Spekulation über die Weisheit natürlich nicht. Bei Philo tritt die Gestalt der Weisheit vor der Logosidee etwas zurück. Doch vorhanden ist sie auch hier. Sie ist ihm präexistent und die Schöpferin der Welt [1]). Ja Gott ist ihm Vater und die Weisheit Mutter der Welt [2]). An einer Stelle, an welcher er ausdrücklich hervorhebt, dass die folgenden Sätze Geheimlehre und nur für die Eingeweihten bestimmt seien, nennt er gar Gott den Mann der Weisheit, mit der er alles — besonders die Ideen — erzeuge, aber so dass diese, anders wie bei der menschlichen Ehe, in ewiger Jungfräulichkeit bleibe [3]).

Unter Berufung auf die Sprüche Salomos spekuliert auch Aristobul über die Weisheit. Er behauptet, dass am Sabbat das Licht geschaffen sei, in dem man alles schaue, und deutet dann diesen Satz allegorisch auf die Weisheit, von der alles Licht ausgehe (Euseb. Pr. Ev. XIII 12 10). Im Mittelpunkt der Betrachtung steht endlich die Gestalt der Weisheit in der Schrift, die nach ihr auch den Namen bekommen hat, der Sapientia Salomos.

„Sie ist ein Hauch der Macht Gottes und ein klarer Ausfluss (ἀπόῤῥοια) aus der Herrlichkeit des Allmächtigen . . . . sie ist ein Abglanz (ἀπαύγασμα) ewigen Lichtes und ein fleckenloser Spiegel des göttlichen Wirkens und ein Bild (εἰκών) seiner Güte". 7 25 f. Als feinster und reinster Geist durchdringt sie die ganze Schöpfung. 7 22 f. Sie lebt mit Gott zusammen 8 3, ist seines Thrones Beisitzerin 9 4. Sie ist in Gottes Wissen eingeweiht und hält die Auslese unter seinen Werken. 8 4. Sie war zugegen, als Gott die Welt

gesagt hat: wir wollen den Menschen machen. Diese Weisheit aber, an der er als seinem eignen Geiste sich immer erfreut, ist mit Gott, wie dessen Seele geeint".

1) De caritate 2. M. II 385: σοφίαν δὲ πρεσβυτέραν οὐ μόνον τῆς ἐμῆς γενέσεως ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ κόσμου παντὸς οὖσαν.

2) De ebrietate § 30 M. I 361: ἡ δὲ παραδεξαμένη τὰ τοῦ θεοῦ σπέρματα τελεσφόροις ὠδῖσι τὸν μόνον καὶ ἀγαπητὸν αἰσθητὸν υἱὸν ἀπεκύησε, τόνδε τὸν κόσμον. Leg. Alleg. II § 49. M. I 75: τὸν πατέρα τῶν ὅλων θεὸν καὶ τὴν μητέρα τῶν συμπάντων, τὴν ἀρετὴν καὶ σοφίαν τοῦ θεοῦ . . . u. ö.

3) De Cherubim § 48—50. M. I 147—148: vgl. zum ganzen Gfrörer, Philo I 213 ff. Dunkel und mehrdeutig sind die Beziehungen zwischen σοφία und λόγος in der philonischen Spekulation. Bald wird die σοφία als Ursprung des λόγος, bald der λόγος als Urheber der σοφία gefasst (Gfrörer 222 ff.). Philo ist es nicht gelungen, diese Spekulationen verschiedener Herkunft zu einem einheitlichen Bilde zusammenzufassen. Besonders bemerkenswert ist hier noch de fuga § 109. M. I 562, wo Gott als der Vater, die Weisheit als Mutter des Logos gilt.

schuf 9 9, und ist die Urheberin aller guten Dinge. 7 7 ff. Sie ist die Lenkerin der Geschichte, namentlich der Geschichte Israels. c. 10 ff. Anhänglichkeit an ihre Gebote ist Garantie der Unsterblichkeit. 6 18. 8 13. 17.

Wie weit — auch über die Kreise der Gelehrten hinüber — die Idee der Weisheit wirksam war, beweist der Umstand, dass wir ihr in den Worten Jesu an zwei Stellen begegnen. Jesus nennt die Propheten die Kinder (Knechte) der Weisheit. Lk. 7 35. vgl. Mt. 11 19 (sprichwörtliche Wendung?). Ein andres Mal citiert er ein Wort der Weisheit (apokryphe Schrift?). Lk. 11 49 ff.

Es ist bereits oben darauf hingewiesen, wie häufig in der späteren religiösen Sprache des Judentums statt von Gott von der Herrlichkeit (כָּבוֹד, יְקָרָא. δόξα) Gottes gesprochen wurde, wie diese Redeweise aus der Anschauung herauswuchs, dass Gottes Herrlichkeit sich im Tempel offenbare (vgl. III. Mk. 2 9), und wie demgemäss späterhin für den Begriff יְקָרָא der andre: Schechina, ursprünglich einfach das Wohnen Gottes im Tempel, sich einstellte. Es konnte gar nicht ausbleiben [1]), dass dieser Sprachgebrauch ebenfalls zur Hypostasenspekulation führte, dass man die Herrlichkeit oder die Schechina als Gott gegenüber gewissermassen selbständige Wesenheit fasste, ebenso wie schon früher die σοφία [2]).

Pirke Aboth III 3 findet sich bereits der bedeutsame Ausspruch des R. Chanina ben Theradion (Zeitgenosse des Akiba): „Wo zwei beisammen sitzen und sich mit den Worten der Thora beschäftigen, haben sie die Schechina unter sich" (vgl. ib. III 9 R. Chalaphtha, Schüler des R. Meir. „Wenn zehn zusammensitzen etc." vgl. Berachoth 6a. Wünsche I 12 f.). Mt. 18 20 ist die Aussage über die Schechina auf (den erhöhten) Jesus übertragen. vgl. Joh. 1 14 (Apok. Joh. 21 3). Im Targum Onkelos heisst es von den Aeltesten Ex. 24 10 f. „Sie schauten die Herrlichkeit des Gottes Israels (יְקָר אֱלָהּ יִשְׂרָאֵל). Nu. 12 8 steht hier statt: „Die Gestalt Jahwes schaute er" — „die Gestalt der Herrlichkeit Jahwes schaute er". Ex. 33 14 f.: „Meine Schechina wird (vor Dir) gehen". 33 20: „Du kannst nicht schauen das Angesicht meiner Schechina". 25 8: „Sie sollen ein Heiligtum vor mir

1) Ich sehe nicht, mit welchen Gründen Dalman 188 u. ö. seine Behauptung beweisen will, dass an derartige Spekulationen im rabbinischen Judentum nicht zu denken sei. Die Uebergänge von jener religösen Sprachweise zur Hypostasentheologie sind natürlich fliessende und schwer im Einzelfall bestimmt nachzuweisen. Dem palästinensischen Judentum derartige Spekulationen abzusprechen, sollte schon ein Blick auf die Gestalt der Weisheit in der für die rabbinische Theologie wenigstens teilweise auktoritativen Spruchlitteratur hindern. Analogiebildungen sind hier durchaus möglich und wahrscheinlich.

2) Vgl. die Vereinigung beider Begriffe Sap. 9 11: καὶ φυλάξει με ἐν τῇ δόξῃ αὐτῆς.

machen, und ich werde meine Schechina wohnen lassen in ihrer Mitte (vgl. ib. Gen. 9 27. Ex. 40 34. 38). Targum Jonathan I. Kö. 22 19: „Ich sahe die Herrlichkeit Jahwes auf seinem Thron sitzen". ib. Jes. 6 1. 38 11. Amos 9 1. vgl. Gfrörer I 292—306 und Taylor zu P. Aboth III 3.

Gottes Thun, namentlich seine schöpferische Thätigkeit dachte man sich nach Gen. 1 vorzugsweise durch das Wort vermittelt. Es konnte nicht ausbleiben, dass auch an diesem Punkt die Hypostasenspekulution einsetzte (s. o. S. 309). Das Wort, nun nicht mehr das einzelne Wort, sondern die Rede, das Sprechen Gottes überhaupt (דִּבֻּרָא, מֵימְרָא) ist in der späteren jüdischen Theologie ebenfalls Hypostase geworden. Auch hier lassen sich schon in unsrer Litteratur vereinzelte Spuren dieser merkwürdigen begrifflichen Bildung nachweisen.

Im A. T. vergleiche bereits Ps. 107 19: „Sie schrieen zu Jahwe in ihrer Not. Er sandte sein Wort und heilte sie". In den Jubiläen ergeht über die Kinder der gefallenen Engel das Wort von seinem (Gottes) Angesicht, er wolle sie mit dem Schwerte durchbohren. 5 7. Es heisst in der Bekehrungsgeschichte Abrahams „Und ein Wort kam in sein Herz". 12 17 (vgl. allerdings 12 22: „das Wort Gottes ward durch mich [den Engel des Angesichts] zu ihm geschickt"). vgl. 3 1. An diesen Stellen ist das Wort Gottes zwar noch nirgends Hypostase. Aber es zeigt sich bereits die Neigung an Stelle Gottes selbst das Wort Gottes einzuführen. Besonders ist wie schon bemerkt die Neigung vorhanden, das schöpferische Wort Gottes zu hypostasieren. Sir. 42 15: „Durch die Rede Gottes באומר אלהים sind seine Werke". Sap. 9 1: „Der Du das All durch dein Wort gemacht hast". Sap. 18 vollbringt das Wort Gottes die Erschlagung der Erstgeburt unter den Aegyptern. Und es ist mehr als nur poetische Personifikation, wenn es 18 15 heisst: „Da sprang Dein allmächtiges Wort vom Himmel her, vom Königsthron, wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land". vgl. IV. Es. 6 38: „Dein Wort hat das (Schöpfungs-)Werk vollbracht". — Auch hier seien einige spätere Zeugnisse hinzugefügt. Onkelos-Targum zu Exod. 19 17: „Moses führte das Volk dem Worte Gottes entgegen". Nu. 23 21: „Das Wort Jahwes seines Gottes ist zur Hülfe des Volkes (und die Schechina seines Königs wohnt unter ihnen)" Dt 1 30: „Jahwe, euer Gott, dessen Wort euch führt". Dt. 5 5: „Ich stand zwischen dem Wort des Herrn und zwischen Euch. vgl. Lev. 26 9. 11. Nu. 14 30. 35 u. ö. Gfrörer I 308 f. Targum Jonathan zu II. Sam. 6 7: „Die Memra Gottes tötete den Usa". I. Kö. 8 50: „Vergieb dem Volk alle Missethaten, die sie begangen gegen Dich und Dein Wort". II. Kö. 13 23: „Jahwe schaute das Volk gnädig an in seinem Wort". 19 28: „Du hast gereizt mein Wort". vgl. Jes. 6 8. 45 2. I. Kö. 18 24. II. Kö. 19 34 u. ö. (Gfrörer I 312 f.). Ganz besonders häufig ist der Gebrauch des Terminus im Targum Ps. Jonathan, so dass er hier fast den Gottesnamen verdrängt. Zu Dt. 4 19 f. heisst es: „Die übrigen Nationen seien den Sternen unterthan. Aber Israel sei das Erbteil der Memra".

Eine vierte derartige Gestalt ist der Geist Gottes. Die Personifikation des Geistes hat sich vielleicht von allen derartigen Personifikationen am frühesten und einfachsten vollzogen. Der Geist ist ursprünglich die von oben, von Gott her den Menschen erfüllende, ihn zu ausserordentlichen Lebensäusserungen hinreissende Kraft. Die Hypostasierung des Geistes Gottes lag also sehr nahe. So steht der Geist, der die Propheten erfüllt und unter Umständen auch zum Lügengeist werden kann, mit den andern Engeln vor Gottes Thron I. Kö. 22 19-22, ist also hier bereits zu einer konkreten Gestalt geworden. Ebenso ist bei Ezechiel der Geist ein engelhaftes Wesen (s. o.). Doch das sind mehr zufällige Personifikationen mythologischer Art.

Aber schon im alten Testament zeigen sich Ansätze zur Hypostasierung des Geistes d. h. zur Auffassung desselben als einer Grundkraft des göttlichen Wesens, die dann doch wieder als gesonderte Existenz erscheint. Deutero-Jesaia scheint hier voranzugehen: 40 13. 48 16. 63 10 (Sie waren widerspenstig und betrübten seinen heiligen Geist). Ps. 139 7 (Wo soll ich hingehn vor Deinem Geist und fliehen vor Deinem Angesicht).

Am deutlichsten und so deutlich, dass kein Zweifel mehr übrig bleiben kann, ist die Hypostasierung des Geistes in der Sapientia Salomos vollzogen. Die Hypostasierung der Weisheit hat hier die des Geistes nach sich gezogen. Beide Gestalten sind eng mit einander verbunden. Gleich im Anfang finden sich hier die Sätze dicht neben einander. „Denn in eine übles sinnende Seele wird die Weisheit nicht einkehren“ (1 4) und „der heilige Geist der Zucht (ἅγιον πνεῦμα παιδείας, vgl. LXX Ex. 31 3 πνεῦμα θεῖον σοφίας) wird die Falschheit meiden.“ 1 5. Und wenn dann die sittlich reinigende, warnende Kraft des Zucht-Geistes, der im Gewissen sich äussert, damit begründet wird: „der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis, und der das All Umfassende erkennt die Rede (der Menschen)“ 1 7. cf. 12 1 — so ist klar, dass die Weisheit, der heilige Geist der Zucht, der Geist des Herrn sämmtlich mit einander identisch sind. Dieselbe Gleichung ergiebt sich 9 17: „Wer hat Deinen Ratschluss erkannt, wenn Du ihm nicht Weisheit schenktest und heiligen Geist aus der Höhe sandtest“. So wird denn auch wiederum von der Weisheit gesagt: „Und von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in heilige Seelen über und rüstet die Freunde Gottes und Propheten aus“. 7 27. Und die Früchte der Weisheit, die 8 7 ff. aufgezählt werden, könnte man ebenso gut Früchte des Geistes nennen (vgl. 7 7). —

Besonders schliesst sich die Hypostasierung des Geistes an die Gen. 1

enthaltene Schilderung von dessen schöpferischer Bedeutung an. Jud. 16 14: „Du entsandtest deinen Geist und er baute". II. Bar. 21 4: „Du hast die Höhe des Himmels durch den Geist (Wind?) gefestigt." [1])

Eine Lehre vom „Geist" im eigentlichen Sinne liegt auch in den Testamenten der Patriarchen vor. Hier ist der Gottesgeist der Geist der Wahrheit (πνεῦμα τῆς ἀληθείας). Ursprünglich ist bei dem Terminus „Geist der Wahrheit" wohl an den untrüglichen prophetischen Geist zu denken (vgl. Jub. 25 14). Aber hier ist der Geist der Wahrheit der „heilige Geist" geworden, der den Menschen auf den Weg der sittlichen Wahrhaftigkeit und Güte leitet. Juda 20: „δύο πνεύματα σχολάζουσι τῷ ἀνθρώπῳ, τὸ τῆς ἀληθείας καὶ τῆς πλάνης". Wie nach der Sapientia der heilige Geist der Zucht sich im Gewissen des Menschen offenbart, so heisst es auch hier: καὶ τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας μαρτυρεῖ καὶ κατηγορεῖ πάντων. καὶ ἐμπεπύρισται ὁ ἁμαρτήσας ἐκ τῆς ἰδίας καρδίας καὶ ἄρατι πρόσωπον οὐ δύναται πρὸς τὸν κρίτην (ib.). Diesen Geist der Wahrheit soll der Messias am Ende über die Frommen ausgiessen. Juda 24 (Levi 18).

Der Ausdruck „heiliger Geist" ist im ganzen selten und bezeichnet keineswegs immer den Geist als Hypostase. Er findet sich bereits: Jes. 63 10. 11. Ps. 51 13. LXX 142 10. LXX Ex. 31 3 [LXX Sir. 48 12 Cod. A]. Da. 4 5. 6. 15. 5 11 (heiliger göttlicher Geist) Susanna Theod. 45. Da. LXX 5 12. 6 3. Jub. 1 21; endlich an den oben erwähnten Stellen, an denen der Geist bereits Hypostase ist. Sap. 1 5. (7 22.) 9 17. (Asc. Jes. 5 14). — Vgl. noch die merkwürdige Auffassung des Geistes als eines Engels. Asc. Jes. 4 21. 9 39. 40. 10 4. 11 4.

Auch der „Name" Jahwes scheint hier und da zu einer Hypostase geworden zu sein. Der Name Jahwes ist ja das mächtige Mittel des Kultus im Tempel von Jerusalem [2]). Dieser Tempel gehört recht eigentlich seinem Namen. Dort ruft man ihn an, man segnet dort mit dem Namen Gottes. Namentlich seitdem man den Namen Gottes im profanen Leben nicht mehr aussprechen durfte, und dieser mehr und mehr zum Priestergeheimnis wurde, umgiebt ihn mysterium tremendum. Kein Wunder wenn auch der Name Jahwes beginnt, eine für sich wirkende Potenz, eine Hypostase zu werden, ebenso wie die Schechina, die erscheinende Herrlichkeit Gottes.

---

1) Vgl. die Spekulation in den Pseudoclementinen: Homil. XI 22. 24. Recogn. VI 7.

2) Vgl. III. Mk. 2 9. 14. Jub. 23 21: „Sie werden den grossen Namen nicht . . . . . in Gerechtigkeit nennen, und das Allerheiligste . . . . . werden sie durch ihre Unreinheit . . . . . beschmutzen". Tob. 13 11 (die Könige kommen): πρὸς τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ, d. h. zu seinem Tempel. Jud. 9 8: τὸ σκήνωμα τῆς καταπαύσεως τοῦ ὀνόματός τῆς δόξης σου. vgl. über die Bedeutung des Namens Jahwes als Kultmittels: Heitmüller, im Namen Jesu. Dissertation. Göttingen 1902.

Bereits Ex. 23 20f. ist von einem (dem) Engel Gott die Rede, in welchem Gottes Name ist. Hier ist der Name Gottes also als eine den Engel Gottes erfüllende selbständige Potenz gedacht. Eine ähnliche Hypostasierung liegt doch wohl auch Ps. 54 3 vor: Hilf mir o Gott durch Deinen Namen und führe meine Sache durch Deine Stärke (Ps. 89 25 „durch meinen Namen soll sein Horn hoch erhoben sein"; anders doch etwas künstlich urteilt Heitmüller l. c. 35—37). Besonders ist für den Verfasser der Henoch'schen Bilderreden der Name Gottes (des Herrn der Geister) eine selbständige Wesenheit geworden. Den Namen des Herrn rühmt, lobt, preist man, fleht man an: 39 7. 9. 13. 46 6. 47 2. 48 10. 61 9. 11 f. 63 7 (vgl. 9 4. 108 9). An den Namen glaubt man, stützt sich auf ihn, bekennt und leugnet ihn: 41 2. 43 4. 45 2. 3. 46 7 f. (60 6). 61 3. 67 8 (vgl. 108 12). Durch seinen Namen wird Israel gerettet: 48 7. 50 2 f. 58 4. vgl. 41 8. 67 3. 71 17. Der Name ist mächtig. 41 6. Mit seinem Namen fleht, dankt, betet, schwört man: 40 6. 55 2. vgl. 55 4. 61 13. (10 1). Man vergleiche besonders 61 9 „nach der Rede des Namens des Herrn der Geister". — Auch da wo nicht von Gott die Rede ist, finden sich übrigens diese eigentümlichen Vorstellungen vom Namen. Auch der Name des Menschensohnes ist eine selbständige Potenz, etwa seine präexistente Wesenheit. Er ist am Anfang vor der Erschaffung der Gestirne genannt. 48 2 f. 69 26. vgl. Asc. Jes. 8 7 (im äthiop. Text). 9 5. Eine ähnliche Vorstellung wird nun aber auch auf die Frommen überhaupt angewandt. c. 43 sieht Henoch Blitze und Sterne am Himmel von verschiedener Lichtstärke und erhält die Deutung des Gesichts: „Dies sind die Sterne der Heiligen, die auf dem Festand wohnen und an den Namen des Herrn der Geister immerdar glauben". 43 4. Der Stern der Frommen scheint hier ihre präexistente himmlische Wesenheit zu sein (vgl. die Spekulation über den Namen Henochs 70 1. 2). Ich kenne hier nur eine religionsgeschichtliche Parallele, freilich nur der Sache, nicht dem Worte nach. Was hier die Sterne der Frommen sind, sind in der persischen Religion etwa die Fravashis der Frommen. Auch auf eine interessante Sachparallele zu diesen Spekulationen innerhalb der phönicischen Religion mag hingewiesen werden. Nach Schlottmann, Inschrift des Eschmunazar 75. 142 wird die Astarte hier und da als „Name des Baal" „Schem-Baal", verehrt. Schultz, Alttest. Theol.[5] 477 4. — Vgl. noch die folgenden Stellen, an denen von einer Hypostasierung des Namens allerdings meistens nicht die Rede sein kann. Sir. 17 10. 47 10 (51 11). Tob. 3 11. 8 5. 11 14 (ℵ θεὸς . . . καὶ τὸ ὄνομα τὸ μέγα αὐτοῦ). 13 18 (ℵ). 14 9 (ℵ). Ps. Sal. 8 26. Da. LXX 3 26 (Gebet Asarjae). 3 52 (Lobgesang). IV. Es. 4 25. 10 22. II. Bar. 63 10. Besonders Jub. 36 7 (Schwur bei „dem grossen, glänzenden, wunderbaren und mächtigen Namen, der Himmel und Erde und alles zusammen gemacht hat). cf. I. Hen. 69 13 ff. s. o. S. 302 ff.

Besonders stellt sich nun die Hypostasenspekulation auch da ein, wo es gilt, das Böse, das die Frommen erleben, Zorn, Strafe, Versuchung und andres, von Gott möglichst fernzuhalten. Auch hier kann man nie ganz genau sagen, wo die nur bildliche Redewendung aufhört und die Hypostasentheologie beginnt. Aber vorhanden ist sie und tritt allmählich immer deutlicher hervor.

Schon beim Siraciden heisst es von Gott: „Gnade und Zorn sind bei ihm (כִּי רַחֲמִים וְאַף עִמּוֹ) 16 11. 57. Wir würden hier kaum auf den Gedanken kommen, dass hier der Keim einer hypostatischen Spekulation enthalten sei, wenn wir nicht thatsächlich in der späteren rabbinischen Theologie der Annahme von zwei Middoth (Eigenschaften, Hypostasen Gottes) der Barmherzigkeit und der (strafenden) Gerechtigkeit begegneten (מִדַּת הַדִּין, מִדַּת הָרַחֲמִים). Diese Spekulation lässt sich überdies zeitlich festlegen und bis an den Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts zurückverfolgen. R. Akiba soll einst in einer Sitzung der Rabbinen die „Gerichtsstühle" Da. 7 9 auf die beiden Middoth der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit bezogen haben. Er wurde deshalb von Eleazar ben Asanja hart angelassen. [vgl. Bacher I 224 f. Sanhedrin 38 a (Wünsche II, 3, 66). Chagiga 14 a (Wünsche I 278). Nach beiden übereinstimmend lautenden Stellen hat Akiba, der ursprünglich eine andre Erklärung hatte, diese von R. Josua entlehnt. vgl. noch Sanh. 94 a (Wünsche II 3. 169 f.., Ausspruch des Bar-Kappara von Sepphoris). Sanh. 111 b (W. II 3. 290). Schabbath 55 a (W. I 136). Berachoth 7 a (W. I. 16. Gott betet „es möge mein Wille sein, dass meine Barmherzigkeit meinen Zorn bezwinge)]. Man scheint die Middoth mit den beiden Gottesnamen Jahwe und Elohim verknüpft zu haben. (Targum zu Ps. 56 11 übersetzt Elohim mit מִדַּת דִּינָא דאלהים und Jahwe mit מִדַּת רַחֲמִין דיי. — Von hier führt nun direkt eine Linie zur jüdisch-hellenistischen Spekulation hinüber. Philo bezieht umgekehrt den Gottesnamen κύριος (Jahwe) auf die δύναμις βασιλική (die Gerechtigkeit) und den Namen θεός (Elohim) auf die ποιητικὴ δύναμις (die schöpferische Güte, vgl. Siegfried, Philo 213 f.). Auch Ps-Aristobul kennt die beiden Kräfte Gottes. In der Recension des Orpheischen Gedichtes, die uns bei Euseb. Pr. Ev. XIII 12 5 überliefert ist, heisst es:

αὐτὸς δ'ἐξ ἀγαθῶν θνητοῖς κακὸν οὐκ ἐπιτέλλει
ἀνθρώποις. αὐτῷ δὲ χάρις καὶ μῖσος ὀπηδεῖ.

Philo spricht ebenfalls — abgesehen von jener Unterscheidung der beiden Grundkräfte Gottes — noch ganz bestimmt von einer strafenden Potenz Gottes. Es ist des gütigen Gottes Art nicht, zu strafen und zu vernichten. Das thut seine πάρεδρος δίκη (ἅτε φύσει μισοπόνηρος καὶ ὥσπερ τι συγγενὲς ἔργον ἐκδεξομένη τὴν κατὰ τῶν ἁμαρτανόντων ἄμυναν). de decalogo c. 33 M. II. 209. vgl. de creat. princ. c. 10. M. II 369. vita Mosis II 10. M. II 142 (ἡ πάρεδρος τοῦ θεοῦ μισοπόνηρος δίκη). vita Abrah. c. 28. M. II 21 f. de fuga § 65—73. M. I 556. vgl. Gfrörer, Philo I 151. 130. An diese Ausführungen erinnert in bemerkenswerter Weise Esth. LXX E. 4. „τοῦ τὰ πάντα κατοπτεύοντος θεοῦ μισοπόνηρον ὑπολαμβάνουσιν ἐκφεύξεσθαι δίκην. vgl. II. Bar. 59 6. auch I. Hen. 5 9 „οὐ μὴ ἀποθάνωσιν ἐν ὀργῇ θυμοῦ" (ohne Erwähnung Gottes). Man. 5.

Die ausgedehntesten Spekulationen dieser Art finden sich natürlich bei Philo. Die Gestalten des Geistes, der Weisheit, der Dike sind bereits besprochen. Am bekanntesten ist seine Spekulation über den Logos Sie wird unten im Zusammenhang der philonischen Ge-

sammtanschauung besprochen werden. Der Logos Philos hat mit der oben erwähnten rabbinischen Spekulation wenig gemein. Der Begriff ist vorwiegend griechischen Ursprungs und bezeichnet die weltdurchwaltende Vernunft Gottes. Der Logos entspricht also etwa der Sophia der populären jüdischen Spekulation. Er ist in Philos System thatsächlich an Stelle letzterer getreten. Daher wird es ihm auch so schwer, das Verhältnis zwischen beiden zu bestimmen. Neben dem Logos aber stehen im System Philos — worauf meistens sehr wenig geachtet wird, nicht weniger als fünf Hypostasen Gottes, die Philo an verschiedenen Stellen seiner Werke in derselben Weise aufzählt. Es sind dies die δυνάμεις: 1) ποιητική 2) βασιλική 3) ἵλεως (εὐεργετική) 4) νομοθετική 5) ἀπαγορευτική[1]). Philo kennt eine Siebeneinigkeit Gottes. Und zu den sechs Hypostasen tritt noch als siebente und achte der Geist und die Weisheit.

Wenn man gewöhnlich annimmt, dass Philo in seiner Spekulation über göttliche Mittelwesen wesentlich und nur von der griechischen Philosophie beeinflusst ist, so sollte doch diese Fülle von Gestalten und die bemerkenswerten Beziehungen zu rabbinischen Spekulationen an jenem Satz irremachen und die Frage nach etwaiger Herkunft philonischer Ideen uns aufdrängen.

Eine ganz eigentümliche und teilweise wenigstens in diesen Zusammenhang gehörende Gestalt ist die des Menschen. Bereits oben ist darauf hingewiesen, dass die eigentümliche Auffassung des Messias, als des präexistenten himmlischen Menschen, ein eigentümliches noch ungelöstes Rätsel in sich birgt. Die Vermutung drängte sich auf, dass hier eine fremde Idee (vom „Menschen") mit der ursprünglich jüdisch-messianischen amalgamiert ist. Eine Bestätigung dieser Vermutung bietet uns nun die Beobachtung, dass die Gestalt des Menschen auch sonst in nicht-apokalyptischen Stücken, also ausserhalb jener Verbindung mit der Messiasidee, begegnet. In den in Betracht kommenden Zeugnissen ist nun der „Mensch" der Urmensch, der erstgeschaffene Mensch.

1) vgl. de fuga § 95 M. I 560. Leg. ad Cajum 1. M. II 546 (τῶν δορυφόρων αὐτοῦ δυνάμεων, κοσμοποιητικῆς τε καὶ βασιλικῆς καὶ προνοητικῆς (= εὐεργετικῆς) καὶ τῶν ἄλλων ὅσαι εὐεργέτιδές τε καὶ κολαστήριοι. — Sehr häufig werden die δύναμις βασιλική (= κύριος) und ποιητική (= θεός) von ihm erwähnt. Ueber das Verhältnis der andern Mächte geben Aufschluss die Quaestiones in Exodum II 68 und in Genesim I 57. Danach fliesst aus der δ. ποιητική die εὐεργετική, aus der βασιλική oder δεσποτική die gesetzgeberische δύναμις, die wieder in die gebietende und verbietende zerfällt. vgl. de sacrif. Abel et Cain § 131. M. I 189.

Die Spekulation über den Menschen ist sehr alt. Den göttergleichen Urmenschen schildert bereits Ezechiel (28 12 ff.). Auch Spr. Sal. 30 4 (Wie heisst er und wie heisst sein Sohn) gehört vielleicht hierher (vgl. Hiob 15 18). Besonders lehrreich ist aber in diesem Zusammenhang ein Blick in die jüdischen Adamssagen. Wir begegnen hier vielfach einer Gestalt, die mit dem Adam der Genesis herzlich wenig zu thun hat. Schon im II. Henoch werden merkwürdige Dinge von ihm erzählt: Gott und seine Weisheit haben ihn geschaffen, ein überaus herrliches Wesen, einen zweiten Engel. 30 6–14. Der Teufel erblickte in diesem Menschen seinen speciellen Gegner. Er macht deshalb einem Anschlag gegen Adam. Aber es heisst ausdrücklich: er verführte die Eva, dem Adam nahte er sich nicht. 31 6 (vgl. Ps. Clement. Homil. 3 17–20. 2 52). In der vita Adae 12 ff. wird erzählt, Michael habe, nachdem Gott den Menschen nach seinem Bilde und Gleichnis gemacht habe, allen Engeln befohlen, das Ebenbild Gottes anzubeten. Der Teufel habe sich geweigert und sei deshalb von Gott aus der himmlischen Wohnung verbannt. Von da an beginnen die Nachstellungen des Teufels gegen den Menschen, der bestimmt ist, dereinst den Thron, der seinem Verführer im Himmel gehörte, einzunehmen (Bt. Aδ. 39. vgl. Vita 17). Die ganze Idee gehörte also der Grundschrift der beiden Quellen an. (die Rivalität zwischen Adam und dem Teufel erinnert an den Antagonismus zwischen Ahriman und dem Urmenschen Gayomarth in der persischen Religion). Ganz ähnliche Phantasien in den Pseudoclementinen, namentlich Hom. 20 2ff. Der Teufel und der Urmensch (Christus) sind die beiden Söhne Gottes, von denen jenem die Herrschaft über diesen Aeon, diesem die Herrschaft über jenen Aeon gebührt. (Rec. 3 52 u. ö.). Es ist klar, dass sich hier mit der Gestalt des alttestamentlichen Adams eine ganz andre, fremdartige Gestalt verbunden hat. — In diesen Zusammenhang gehörte nun auch Philo mit seiner an den doppelten Bericht in Gen. 1. u. 2 sich anlehnenden Spekulation über den ersten und zweiten Menschen. Nach ihm ist der erste Mensch von Gott selbst geschaffen, himmlischer Natur, geschlechtlich indifferenziert, rein und vollkommen; der zweite Mensch irdisch, sündig, als Mann und als Weib geschaffen. (die Hauptstelle de oppif. mundi § 134 ff M. I 32 f, vgl. die übrigen Stellen bei Gfrörer, Philo I 267 f. 407 f.). Philo hat nun diese Ausführungen sicher nicht aus Gen. 1. u. 2 herausgesponnen, sondern sie an diesen Bericht herangebracht. Nichts deutet in seinen Ausführungen auf die erstere Annahme hin, die Selbstverständlichkeit, mit der sie auftreten, beweist das Gegenteil. Auch kann man Philos Spekulation nicht aus dem sehr andersartigen Mythos des Plato im Symposion von den mannweiblichen, kugelförmigen Urmenschen ableiten. Wenn die Schrift de vita contemplativa echt ist, so hat Philo über diesen Mythus vielmehr gehöhnt (c. 7. M. II 480). Wir haben aber auch gar keinen Grund, hier eine Anleihe Philos bei der hellenischen Philosophie anzunehmen, wo so mannigfache und bedeutende Parallelen auf einen Einfluss vom Orient her schliessen lassen. — Weiter zeigt sich auch Paulus vertraut mit der Lehre vom Urmenschen. Er polemisiert gegen sie, wenn er I. Kor. 15 46 so stark betont: ἀλλ' οὐ πρῶτον τὸ πνευματικὸν ἀλλὰ τὸ ψυχικόν, ἔπειτα τὸ πνευματικόν.

Die Figur des Menschensohnes resp. des himmlischen Menschen steht überdies in der palästinensischen Theologie in einer eigentümlichen Verbindung mit der Gestalt Henochs. Wenigstens scheint in dem Zusatzkapitel I. Hen. 70 f. die Erhöhung Henochs zum Menschensohn ausgesprochen zu sein. Wenn dieser hier bei seiner Auffahrt von dem Betagten begrüsst wird: „Du bist der Mannessohn, der zur Gerechtigkeit geboren ist; und die Gerechtigkeit wohnt über Dir", so wird hier der erhöhte Henoch genau so charakterisiert wie der Menschensohn κατ'ἐξοχήν. (vgl. auch II. Hen. 22 6. 67 2 und mit diesen Stellen den Titel ὁ ἑστώς in der Lehre des Simon Magus). Die Idee der Erhöhung Henochs zu einem himmlischen Wesen steht hier nicht vereinzelt. Nach der Lehre der Pseudoclementinen gehört Henoch zu den sieben Offenbarungsträgern, in denen sich der Urmensch inkorporiert. Homil. 18 13. Recogn. 2 47 vgl. Homil. 2 52 3 17 17 4. Recogn. 2 22 Epiphanius Haeres. 30 3. (Lehre der Ebioniten). Im Targum Ps. Jonathan zu Gen. 5 24 heisst es: „Henoch . . . wurde weggenommen und durch die Memra des Herrn in den Himmel versetzt, und Gott hiess von nun an seinen Namen Metatron, den grossen Schreiber". Durch diese Stelle rückt auch die in der späteren jüdischen Spekulation eine grosse Rolle spielende Figur des Metatron in den vorliegenden Zusammenhang ein. Es ist anzunehmen, dass die Gestalt des Menschen und des Metatron irgend eine Beziehung mit einander haben. Der Metatron spielt übrigens bereits eine Rolle bei R. Elischa ben Abujah (= Acher, Zeitgenosse des Akiba). Nach Chagiga 15 a sah dieser, wie dem Metatron im Himmel die Erlaubnis erteilt wurde, niederzusitzen, um das Verdienst Israels aufzuzeichnen (vgl. Asc. Jes. 9 21-23). Da hätte er gedacht, ob es nicht vielleicht zwei höchste Mächte gäbe. vgl. auch die Beziehung von Ex. 24 1 (Und zu Moses sprach er (Gott) steige zu Jahwe hinauf) und 23 21 (mein Name ist in ihm, dem Engel) auf den Metatron: Sanhedrin 38 b. Wünsche II 3, 66.

Es ist freilich bis jetzt ein Rechnen mit lauter Unbekannten, Ursprung und ursprünglichen Sinn der Spekulation vom Menschen sind bis jetzt ein grosses religionsgeschichtliches Rätsel. Aber es genügt, hier das Problem aufzustellen. Die für die erste Christengemeinde und unsre Evangelienlitteratur so wichtige Idee des υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου hat eine dunkle und rätselhafte Vorgeschichte. Man wird seine Kreise sehr weit ziehen müssen, um diese Geschichte ganz zu überschauen. Man wird ausser den bereits genannten Parallelen (Philo, der jüdischen und christlichen Adamssage, der rabbinischen Spekulation) die Gestalt des Menschen, resp. Urmenschen in der gnostischen, mandäischen, manichäischen Religion und der mittelalterlichen kabbalistischen Spekulation zum Vergleich heranziehen müssen. Man wird sich daran erinnern müssen, dass auch in der persischen der Urmensch (Gayomarth) eine gewisse Rolle spielte. Es gab unter den eranischen Religionsanhängern eine Sekte, die sich nach dem „Urmenschen" Gayomarthiya nannte. Hippolyt berichtet uns in den

Philosophumena V 7 f., dass die Chaldäer — das dürften hier Anhänger der eranischen Religion sein — den Adam verehrten. Auch ein babylonischer Mythus vom Urmenschen (Adapa), der neuerdings erst bekannt geworden ist, verdient vielleicht in diesem Zusammenhang Beachtung [1]).

Eines wird diese Uebersicht jedenfalls klar gemacht haben. Wir haben es bei dieser Fülle von naiven Spekulationen keineswegs mit einer Erscheinung zu thun, die dem alexandrischen Judentum allein eignet. Ebenso stark war in ihrer Weise die palästinensische Theologie daran beteiligt. Wir besitzen auch direkte Zeugnisse dafür, dass in dieser, wenigstens seit der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts, eine starke Neigung zu mythologischer Speculation vorhanden war. Namentlich auf Jochanan ben Zakkai und seine Schule lassen sich jene Spekulationen zurückführen. Der Terminus technicus, den man dafür prägte, war Maase Markaba, Werk des Wagens. Der Ausdruck lehnt sich an die bekannte Vision des Ezechiel an und bedeutet die Geheimlehre, die sich mit dem transcendenten Wesen Gottes, seiner Wohnung den ihn umgebenden Geistern u. s. f. beschäftigte. Auch in der Lehre von der Schöpfung (Maase Bereschith) legte man derartige mystisch-phantastische Spekulationen nieder.

Von Jochanan ben Zakkai wird ausdrücklich berichtet, dass er sich mit der Merkaba beschäftigt habe. (Sukka 28a Wünsche I 391 f.). Er soll seinen Schülern die Lehre von der Schöpfung, aber nicht die vom Wagen, als hochheiliges Geheimnis anvertraut haben. (Chagiga 13a Wünsche I 275). An einer andern Stelle, die mit der oben genannten in einem gewissen Widerspruch steht (Chagiga 14b Wünsche I 281) wird erzählt, wie der Schüler Jochanans, Eleazar ben Arach diesem die Geheimnisse der

1) vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 368. Zimmern bei Gunkel 148 u. Arch. f. Religionswissenschaft II 165 ff. Jastrow, the Religion of Babylonia and Assyria (Handbooks of the History of Religions) Boston 1898. 550 ff. Uebrigens bekommt auch die Lehre von der Hadesfahrt Christi von hier aus eine neue Beleuchtung. Mit der Spekulation über den Urmenschen scheint auch die Idee der Fahrt dieses himmlischen Wesens in die Unterwelt verbunden gewesen zu sein. Vgl. die Höllenfahrt der Hibil-Ziwa bei den Mandäern, den Kriegszug des Urmenschen gegen das Reich der Finsternis in der manichäischen Speculation und hierher gehörige sonstige gnostische Speculationen, weiterhin den babylonischen Mythus von der Höllenfahrt der Istar. — Sehr bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang der Zusatz der lateinischen Uebersetzung (LXX) zu Sir. 24 32: Ich (die Weisheit) werde alle Gegenden tief unter der Erde durchdringen und werde alle Schlafenden heimsuchen und werde erleuchten alle, die auf den Herrn hoffen.

Merkaba vorgetragen habe. Auch R. Josua ben Chananja trug dem R. Josse nach derselben Ueberlieferung die Lehre vom Wagen vor. Als Jochanan ben Zakkai das hörte, soll er seine Schüler selig gepriesen haben: „Eure Schüler und die Schüler eurer Schüler sind für die dritte Abteilung (den höchsten Platz im Himmel?) bestimmt“ [1]). Von den Männern der folgenden Generation werden unter andern namentlich Akiba, Ben Soma, Ben Asai, Elischa ben Abujah [2]) (Acher) als Träger der Geheimlehre genannt. Es heisst von ihnen allen, dass sie ins Paradies eingegangen seien. (Chagiga 14b. Wünsche I 282f.). Wahrscheinlich waren jene Rabbinen Visionäre und schauten die Geheimnisse der oberen Welt in der Ekstase [3]). Wenn Paulus andeutet, dass er in der Ekstase in den dritten Himmel, ins Paradies entrückt sei (II. Kor. 12 2f.), so dürfen wir schliessen, dass jene eigentümliche Form der Ekstase schon ein oder zwei Generationen früher, als die rabbinische Tradition uns berichtet, in rabbinischen Kreisen üblich war, und, dass Paulus sie bereits als Rabbine kennen gelernt hat (vgl. Bousset, Archiv f. Religionswissensch. IV 145ff.).

Wir dürfen uns die palästinensischen Rabbinen nicht gar zu konventionell und dogmatisch korrekt denken. Manche von ihnen, gerade Zeitgenossen des Paulus, sind Mystiker und Ekstatiker gewesen. Und es ist nicht zu verwundern, wenn auf diesem Boden alle jene Lehren von der Weisheit, der Memra, dem Geist Gottes, seinen Middot, dem Metatron (Menschensohn?) etc üppig aufwucherten. Im Laufe des zweiten Jahrhunderts scheint hier eine Ernüchterung eingetreten zu sein. Die Lehre von der Merkaba wurde mit ängstlichen Vorsichtsmassregeln umgeben. Sie durfte kaum noch vorgetragen werden. Man kannte sie schliesslich kaum mehr. Man erzählte nur, dass sie früher vorgetragen sei. Die Kunst, ins Paradies einzugehen wurde verrufen. Man hielt warnend einer späteren Generation vor, wie schlimm es den Rabbinen gegangen sei, die mit jener Kunst vertraut waren (Chagiga 14 b.).

---

1) vgl. zu dieser Ueberlieferung Bacher I. 43 f. — Von Jochanan ist eine groteske Schilderung von der unendlichen Grösse der Himmelsräume überliefert. Chagiga 13a.

2) In der späteren Tradition gelten namentlich auch Nechonja b. Hakkane und Ismael b. Elischa als Traditoren der Geheimlehre. Bacher I 61.

3) Chagiga 15a Wünsche 3 I 283 wird berichtet, dass Ben-Soma über eine Frage der Schöpfungslehre so vertieft war, dass er den vor ihm stehenden Josua ben Chananja nicht sah.

Kapitel VI. Das Verhältnis der Frommen zu Gott.

Den immer transcendenter werdenden Anschauungen von Gott entspricht nun auch die Stellung, welche der Fromme diesem Gott gegenüber einnimmt. Auf der einen Seite steht der in fernen Welten Thronende, vom himmlischen Hofstaat Umgebene, unbegreiflich Hohe, der wunderbar geheimnisvolle Gott, der sich kaum noch um diesen Aeon kümmert. Auf die andere Seite tritt mehr und mehr der einzelne Fromme oder die einzelnen Frommen, die, wenigstens nicht mehr ganz durch das Volk oder die Zugehörigkeit zur Partei gedeckt, sich jeder für sich allein vor diesen allmächtigen Gott auf Tod und Leben gestellt wissen.

So erhält die Frömmigkeit des späteren Judentums, wo immer sie echt und wahr ist, einen durchgehenden Grundzug. Ihre überall hervortretende Grundstimmung ist die Furcht, die scheue zitternde Angst. Es ist die Stimmung, die in den Anfangsworten des späteren täglichen Gebets des Judentums unübertrefflich zum Ausdruck kommt: „Gott unserer Väter . . . . . grosser, mächtiger, furchtbarer [1]) Gott, allerhöchster Gott". (vgl. II. Hen. 39 8). Die lebendigsten, immer wiederkehrenden Zeugnisse dieser Frömmigkeit sind Bussgebete.

Diese Stimmung ist eine doppelte. Es ist einmal die Angst vor den Schicksalsschlägen und der Not dieses Aeons. Von dieser Angst wurden die frommen Israeliten dieser Tage nicht frei. Nur ganz vorübergehend, in den ersten Tagen der Zeit der Makkabäer und vielleicht wieder in den letzten Jahren ihres Regiments, als die Frommen zur herrschenden Partei geworden, war ihre Stimmung etwas anders. Die Sänger der salomonischen Psalmen glaubten trotz Zeiten der tiefsten Not in triumphierender Zuversicht in den Weltereignissen die Hand Gottes deutlich zu sehen und den Sinn seines Regiments zu verstehen. Aber auch in der Makkabäerzeit fühlten sich die Frommen bereits als die Unterdrückten und seufzten unter der Sünde ihres Volkes und ihres Herrscherhauses. Dann kam die Tyrannis des Herodes, das Regiment der Römer und schliesslich die Katastrophe. Unter ständigem Druck, unter der Angst vor dem, was die Zukunft an noch schwereren Schicksalsschlägen bringen werde, (messianische Wehen) lebten die Frommen die ganze Zeit.

1) Das Attribut „furchtbar" (נורא φοβερός) ist in der Psalmensprache bereits häufig. Vgl. Sir. 1 8 43 29. Da. 9 4 (gross und furchtbar).

Mächtiger noch ist die Furcht vor dem allmächtigen Richter, vor dem Geschick, das nach dem Tode des einzelnen harrte. (s. o. S. 287f.). Hier werden die Stimmungen im einzelnen sehr verschieden gewesen sein. Aber die Furcht vor dem Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, lag wenn auch oft durch Oberflächlichkeit und frömmelnde Vielthuerei versteckt und zurückgedrängt, doch in letzter Hinsicht selbst dem ganzen mühseligen Gesetzestreiben des Pharisäismus zu Grunde [1]). Und wenn sich auch viele, wie Paulus einst, gerecht und untadelig im Gesetzesstreben fanden, so haben sie doch daneben wieder und wieder die Qualen der Unsicherheit und Gewissensangst empfunden, die derselbe Paulus (Rö. 7) offenbart, wenn auch nicht in derselben Stärke, Ehrlichkeit und Tiefe, wie der auch in diesem Punkt in seiner jüdischen Vergangenheit wurzelnde Apostel. „Denn was hilft es uns allen, dass wir jetzt in Trübsal leben müssen und nach dem Tode noch auf Strafe zu warten haben. Ach Adam, was hast Du gethan! Als Du sündigtest, kam Dein Fall nicht auf Dich, sondern auch auf uns Deine Nachkommen. Denn was hilft es uns, dass uns die Ewigkeit versprochen ist, wenn wir Werke des Todes gethan haben?“ IV. Es. 7 117-119. Damit wechseln natürlich auch zuversichtlichere Stimmungen. „Ich schwöre euch nun ihr Gerechten bei der Herrlichkeit, die gross und ruhmreich und stark an Herrschaft ist . . . . dass allerlei Gutes, Freude und Ehre für die Geister der in Gerechtigkeit verstorbenen bereitet und aufgeschrieben ist“. I. Hen. 103 1 ff. vgl. Sap. 3 1 ff. Aber auch hier bleibt die Stimmung der Frommen eine bange und trübe. Es bleibt die bange Frage, wann Gott in seinem unerforschlichen Ratschluss der Welt ein Ende machen wird, und wer den Weg zu dem ewigen Frieden finden wird. Denn der Weg ist lang und rauh, und die Eingänge zu jenem Anon schmal und eng. In dieser Welt aber steht der Fromme verlassen und greift so wenig von der Gnade seines Gottes.

Resignation ist deshalb ein Grundzug jüdischer Frömmigkeit. Altisraelitischer Glaube war es, dass Israel einen Wert vor Gott habe, dass Gott Israel helfen müsse, wenigstens um seiner Ehre willen. Die Frommen in den Psalmen sind meistens überzeugt, dass Gott ihnen helfen müsse. Sie haben einen Wert für ihn; wer soll ihn loben und preisen, wenn der Fromme in der Unterwelt ist. Dieser

1) „Merke auf drei Dinge . . . Erkenne, woher Du kommst, wohin Du gehst und wem Du einst Rechenschaft ablegen musst.“ Pirke Aboth. III 1.

frühere kräftige Glaube ist in unsrer Periode im Schwinden begriffen. Das gegenwärtige Geschlecht hat kein Zutrauen mehr zu sich selbst. Um der Vergangenheit willen soll Gott den Frommen des gegenwärtigen Geschlechts helfen. Die Anrufung Gottes als des Gottes der Väter soll helfen. Die Vergangenheit wird idealisiert. Die Väter erscheinen fehllos; die Lehre von den Verdiensten der Väter kommt auf. Am stärksten kommt diese Resignation freilich erst in den nach der Zerstörung geschriebenen Schriften (II. Baruch. IV. Esra) zum Ausdruck. Der Mensch ist das Geschöpf des allmächtigen Gottes, dass nicht mit ihm rechten darf. Wie Gott viel Eisen und Thon und wertlose Steine und nur wenig Gold und Silber geschaffen hat, so kann niemand ihn tadeln, wenn er die breite Masse der Menschen und auch des Volkes ins Verderben wandern lässt und nach ihrem harten Schicksal nicht fragt. IV. Es. 7 49 ff. 8 1 ff. 9 14 ff. Diese Stimmung wirkt noch bei Paulus (Rö. 9) nach.

Religion ist für die Auffassung des Spätjudentums: Gehorsam (ὑπακοή). Gottes Wille hat sich dem Frommen im Gesetz offenbart. Sein ganzes Wesen kommt darin zum Ausdruck. Wenn der Fromme an Gott denkt, denkt er zugleich an das Gesetz mit seiner Unsumme von einzelnen Forderungen. Demütige, knechtische Beugung des menschlichen Willens unter Gottes allmächtigen unerforschlichen Willen, Handeln nach seinen Geboten, den verständlichen und den unverständlichen, in jedem Augenblick des Lebens ist Frömmigkeit [1]).

Es fehlen natürlich nicht die Unter- und Neben-Strömungen, das Moment des Vertrauens und der Geduld. Aber eins fehlt freilich beinahe ganz: die Freude, die fröhliche Zuversicht, Stimmungen, die das neue Testament mit χαρά, παῤῥησία charakterisiert. Der Glaube an den lebendigen Gott erhöht für den Frommen im Spätjudentum nicht den Lebensgehalt und die Lebensenergie. Er lastet auf dem Herzen wie eine schwere Last. Man denkt nicht daran diese Last abzuschütteln. Sie gehört zum Leben wie die Luft. Aber sie bleibt eine Last, die den Athem raubt und die Schultern wunddrückt. In der Zukunft, wenn die Frommen Gott schauen, soll es freilich anders sein. Aber ein Glaube, der in der Gegenwart eine Last und keine Erhöhung der Lebensfreudigkeit bedeutet, bietet auch für die Zukunft keine Sicherheit. Die Leiden und Nöte des Lebens sind den Frommen ein schweres ungelöstes Rätsel. Das stolze Wort des Paulus, dass der

1) Vgl. noch die Wendung ὑπαποή (πίστεως) bei Paulus Rö. 1 5 (6 16) 15 18. 16 19. 26. II. Kor. 10 5 f. (Hebr. 5 8. I. Petr. 1 2. 14. 22).

Fromme sich der Leiden rühme, hat kein jüdischer Frommer ausgesprochen und aussprechen können.

Das Verhältnis des Frommen zu seinem Gott kommt daher am besten in einem Attribut Gottes zum Ausdruck: Gott ist der König [1]). Und der Begriff König hat für den Orientalen eine sehr andre Bedeutung als für uns. In dem Wort klingt ein Klang mit von der Willkür des Tyrannen und der Unnahbarkeit des Despoten [2]). Wie der Fürst des Orients von seinem Hofstaat und von den scharf abgeschiedenen Klassen der Beamtenhierarchie umgeben ist, so hat auch Gott seinen himmlischen Hofstaat. Der Zutritt zu ihm ist nicht leicht. Will man mit seinen Wünschen vor ihn treten, so muss man sich der Vermittelung der Unterbeamten bedienen. Jesus hat Gott nicht König genannt. Für ihn hatten die Worte König und Herrscher keinen guten Klang. Lk. 22 25.

Mit diesem Grundzug jüdischer Frömmigkeit hängt es zusammen, dass bei den griechisch redenden Juden die Uebersetzung des Jahwenamens κύριος der Name κατ' ἐξοχήν für Gott geworden ist. Gott ist der Herr ganz allgemein und schlechthin. Im palästinensischen Judentum bürgerte sich in unsrer Zeit der Gebrauch noch nicht ein. Das einfache, „der Herr" (אדון, מרא) scheint nicht im Gebrauch gewesen

---

1) König (grosser König* himmlischer König**) wird Gott genannt: Da. 2 47 (מרא מלכין) Da. 4 34 ** I. Hen. 9 4. 12 3. 25 3. 5. 7. 27 3. 63 2. 4. 81 3. 84 2*. 5*. 91 13*. Sib. Prooem. 80. III. 499*. 560*. 616. 717*. Tob. 1 18** (א). 10 13 (א). 13 7** (B). 13 11** 13 15* 13 16** (א). Jud. 9 12 (δέσποτα τῶν οὐρανῶν . . . βασιλεῦ πάσης κτίσεως). Jub. 1 28. Test. Benjam. 10**. Ps. Sal. 2 30**. 2 32*. 5 19. 17 34. 46. Ass. Mos. 4 2. III. Mk. 2 2** 2 9. 13. 5 35 (β. τῶν βασιλευόντων). 6 2. Esth. C. 2. 8. 14. 23. (βασιλεῦ τῶν θεῶν καὶ πάσης ἀρχῆς ἐπικρατῶν). II. Hen. 39 8**. Schmone Esre. (babyl. Rec.) Bitte 5. 6. Wort des Jochanan ben Zakkai. s. o. S. 288. Bt. Aδ. 23. 29. — Sir. 51 1 ist die Anrede „Vater" in der LXX durch ein βασιλεύς verdrängt (vgl. auch die merkwürdige Uebersetzung LXX 51 10 ἐπεκαλεσάμην κύριον πατέρα κυρίου μου).

2) Daher finden wir in den griechischen Urkunden des öftern auch δεσπότης. I. Esra LXX 4 60. Da. LXX. 9 8. 15. 16. 17 (bis) 19. (meistens Uebersetzung von Adonai). 3 37 (Gebet Asarjae). Sus. 5. Sir. 23 1 36 1. Tob. 3 14 (א) 8 17. Jud. 9 12. Sap. 6 7. 8 3. 11 26. 13 3. 9. II. Mk. 5 17. 20. 6 14. 9 13. 15 22. III. Mk. 2 2. 5 12. 6 5. 10. Ep. Jerem. 5. (In den älteren Teilen der LXX nur an etwa ein Dutzend Stellen). Vgl. δεσπόζω III. Mk. 7 9. — δεσποτεύω III. Mk. 5 28 (V. δυναστεύω). — δυναστεύω III. Mk. 2 7. 5 7. Esth. E. 21. — δυνάστης Hiob LXX 13 15. Sir. 46 5. 6. 16. II. Mk. 3 24. 12 15. 28. 15 4. 23. 29. III. Mk. 2 3. 5 51. 6 39. — μόναρχος III. Mk. 2 2.

zu sein. (Dalman 146 ff.). Aber in den Eigennamen Adonai (Adon), zum Teil auch El und Elohim liegt der Klang und Begriff von Herr, wie denn die LXX Adonai häufig mit δεσπότης wiedergeben (vgl. Zebaoth, κύριος παντοκράτωρ). Beliebt sind ferner Zusammensetzungen wie Herr der Herren, Herr der Könige (s. o. S. 302 ff.), Herr des Himmels (Da 5 23), Herr des Himmels und der Erde (Mt. 11 25), Herr der Herrlichkeit.

Sehr charakteristisch ist es, wie selten demgegenüber die Bezeichnung Gottes als des Vaters im Spätjudentum vorkommt [1]). Sirach hat den Vaternamen und zwar in Beziehung auf den einzelnen Frommen hier und da. 23 1 κύριε, πάτερ καὶ δέσποτα ζωῆς μοῦ. 23 4 κύριε, πάτερ καὶ θεὲ ζωῆς μοῦ; 51 1 „ich will Dir danken Gott mein Vater;" 51 10 „ich pries den Herrn, Du bist mein Vater." Sonst herrscht auch hier an den wenigen Stellen, an denen Gott Vater genannt wird, die Beziehung auf das Volk Israel [2]) resp. den messianischen König [3]) vor. Nur die Sapentia geht darüber hinaus. Hier wird Gott ganz allgemein als Vater angeredet. 14 3: „Deine Fürsorge o Vater." Besonders aber ist es wichtig, dass hier als ein Charakteristikum der einzelnen Frommen (im Gegensatz zu den Gottlosen des Volkes) angegeben wird: „Er nennt (prahlerisch) Gott seinen Vater." 2 16 (13). „Lasst uns doch sehen, ob seine Reden wahr sind . . . . . Denn wenn der Gerechte ein Sohn Gottes ist, so wird er sich seiner annehmen [4])"

---

1) Auch im alten Testament findet sich die Bezeichnung sehr selten: Mit Beziehung auf das Volk: Dt. 32 6. Jer. 3 4. 19. 31 9. Jes. 63 16. 64 7. Mal. 1 6 (beachte die Verbindung der Begriffe Vater und Herr). 2 10; mit Beziehung auf den messianischen König: Ps. 89 27 (II. Sam. 7 14); auf den einzelnen Ps. 68 6 (Vater der Waisen) 103 13: wie sich ein Vater über Kinder erbarmt, hat sich Jahwe erbarmt über die, die ihn fürchten. vgl. LXX I. Chron. 29 10 (Gebet Davids).

2) Tob. 13 4: „Er ist unser (Israels) Herr und Gott unser Vater in alle Ewigkeit." Sap. 11 10: „Du hast uns (Israel im Gegensatz zu den Heiden) wie ein warnender Vater geprüft". II. Bar. 78 4. Die Israeliten werden Söhne Gottes genannt: (Sir. 36 17). I. Hen. 62 11. Jud. 9 4. 13. Esth. E. 16. Ps. Sal. 18 4. ἡ παιδεία σου ἐφ' ἡμᾶς (sc. υἱοὺς Ἰσραήλ, V. 3) ὡς υἱὸν πρωτότοκον μονογενῆ. Ass. Mos. 10 3. Sap. 9 7. 12 19. 21. 16 10. 26. 18 4. 13. („das Volk Gottes Sohn"). In Bezug auf das messianische Zeitalter heisst es Jub. 1 24 f.: „Ich werde ihnen ein Vater und sie werden mir Kinder sein". Ps. Salom. 17 27: „Er wird sie lehren, dass sie alle Söhne Gottes sind".

3) Test. Levi 17. Juda 24.

4) Die eschatologische Wendung dieses Gedankens: Sap. 5 5.

2 18 Die Stelle scheint vorauszusetzen, dass für den Kreis von Frommen, der hier geschildert wird, der Gebrauch des Gottvaternamens ein Charakteristikum war. — Endlich finden wir im dritten Makkabäerbuch die Bezeichnung Gott-Vater ziemlich häufig [1]).

Eine etwas reichere Ausbeute gewährt die spätere rabbinische Ueberlieferung. Vor allen beachte man, dass die Bitte 6 des Schmone Esre lautet: „Vergieb uns unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns unser König, denn wir haben gefrevelt" (für die zweite Hälfte hat die hier weniger ursprünglich scheinende jerus. Rec. „vertilge unsre Sünden vor Deinen Augen"). Bedeutsam bleibt hier immerhin der einfache Wechsel der Prädikate Vater und König. Dalman 157: „Die Anrede an Gott mit אַבּוּנָא אֲבָא war (bei Jesus) etwas anderes als das durch מַלְכֵּנוּ sogleich näher bestimmte אָבִינוּ des Achtzehngebets." (Man redete übrigens im höfischen Stil gerade hoch angesehene Herren mit Vater an. I. Mk. 11 32 vgl. Mal. 1 6.) An andern Stellen des Gebetes scheint der Vatername erst in die einzelnen Recensionen eingedrungen zu sein. Bab. Rec. Bitte 5: „Führe uns zurück unser Vater (jer. Rec. Jahwe) zu Deinem Gesetz und bringe uns unser König zu Deinem Dienst". Vgl. die vierte Bitte der jer. Recension. In den Aussprüchen der älteren Rabbinen kommt die Wendung Vater im Himmel (himmlischer Vater) verhältnismässig häufig vor. Von R. Zadok (um 70) wird das Gebet überliefert: „Herr der Welt. Du Vater im Himmel. Du hast Deine Stadt zerstören, den Tempel verbrennen lassen und bleibst ruhig und unbekümmert". Tana dibê Elija I 30. (Bacher I 49). Ferner: R. Gamaliel II: „Seit die geliebten Kinder ihren Vater im Himmel erzürnten, liess er ihnen einen ruchlosen König entstehen." Midr. Abba Gorion I 1. Bacher I 95 f. Eleazar ben Asarja spricht von den Dingen die „mein himmlischer Vater mir verboten hat". Siphra zu Lev. 20 26. (Bacher I 228). R. Eliezer ben Hyrkanos beklagt das tiefe Verderben der Zeit: „Auf wen sollen wir uns stützen, wenn nicht auf unsern Vater im Himmel?" Sota IX 15 (Wünsche II 1, 351). R. Akiba beginnt ein Gebet um Regen mit „unser Vater und König". Taanith 25 b (Wünsche I 470). Ein Ausspruch von ihm lautet: „Vor wem reinigt ihr euch und wer ist es, der euch rein macht? — euer Vater im Himmel". Joma VIII 8 (Bacher I 288). Von den Ketzern urteilt Ismael ben Elischa (um 130), dass sie Feindschaft und Entzweiung zwischen Israel und dem Vater im Himmel wirken. Schabbath 116 a (Wünsche I 160). Im Kaddisch (Text bei Dalman 305) betet man, dass das Flehen des ganzen Hauses Israel angenommen werden möge „vor dem Vater im Himmel".

Ein gewisser Fortschritt in der Vertiefung und Individualisierung der Religion macht sich hier geltend. Die einzelnen Frommen wagen

---

1) III. Mk. (2 21). 5 7. 6 8. (28) 7 6. vgl. Bt. Aẓ. 32. 35. (Vater des Alls, unsichtbarer Vater) 36. 38 (Vater der Lichter). Sib. V 328. das specifisch griechische παγγενέτωρ.

es, ihr individuelles Verhältnis zu Gott unter den Gedanken der Vaterliebe Gottes zu stellen. Aber die Stimmung ist eine vorübergehende und unklare, die Prädikate Vater und König wechseln beliebig. Von dem festen Gottvaterglauben des Evangeliums ist noch nicht viel vorhanden. Aber bis zu einem gewissen Grade hat das Spätjudentum doch dem Evangelium vorgearbeitet. Die Wendungen „Der Vater im Himmel", „unser, euer Vater im Himmel" mögen schon zu Jesu Zeit nicht ganz ungewöhnlich gewesen sein[1]). Doch wird man auch dieses Urteil mit Reserve aufstellen müssen. Andre Beobachtungen treten den mitgeteilten gegenüber. Das Targum Jonathan vermeidet die Bezeichnung Gottes als des Vaters, indem es Jes. 63 16. 64 7 mit einem Satze umschreibt, Jer. 3 4. 19 אָבִי mit רִבּוֹנִי wiedergiebt. Ueberdies mag hinsichtlich des relativ häufigen Gebrauchs des Vaternamens bei den Rabbinen Ende des ersten, Anfang des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts eine Rückwirkung des Christentums vorliegen. In einer späteren Ueberlieferung (3. Jh.) heisst es, dass Gott vorausgesehen habe, dass die Völker das Gesetz übersetzen und auf griechisch lesen werden und sagen: Wir sind Israel, Söhne Gottes" (s. o. S. 132 1, Hamburger R.E. II 796). Es ist möglich, dass derartige Stimmungen der Rivalität gegenüber dem Christentum die Rabbinen bewogen haben, den Gedanken der Gottvaterschaft und der Sohnschaft Israels wieder mehr zu betonen.

Der wichtigste Gedanke, durch welchen das Verhältnis der Frommen zu seinem Gott im Zeitalter des Spätjudentums bestimmt wird, ist der der Gerechtigkeit. Ist Religion Gehorsam, Beugung des Willens unter Gott, so besteht das normale Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen darin, dass dieser gerecht ist im Urteil Gottes, dass er Gerechtigkeit (זְכוּת צְדָקָה) besitzt. Die Gerechtigkeit der Frommen hat dabei keinen Wert an sich, sie hat nur Wert, wenn Gott sie anerkennt. Gerechtigkeit ist immer im Spätjudentum Gerechtigkeit vor Gott. Gott spricht den Frommen gerecht (הִצְדִּיק, זִכּוּת). Auf der andern Seite ist Gott den Frommen

1) Dem entspricht es, dass sich in den von den Rabbinen überlieferten Aussprüchen nicht ganz selten der Ausdruck eines schlichten und starken Gottvertrauens findet. Ein Ausspruch aus der Schule Hillels lautet: „Gott ist gross an Gnade, und er neigt sich der Gnade zu". Rosch Haschana 17a (Wünsche I 330). Besonders wird das Gottvertrauen Akibas gerühmt: „Alles was Gott thut, ist zum guten". Berachoth 60 b (Wünsche I 96). Resignierter klingt der Ausspruch des Nachum v. Gimzo (um 70): „Auch das ist zum guten" (גַּם זוּ לְטוֹבָה) Sanhedrin 108 b (Wünsche III 1. 273).

gegenüber gerecht, d. h. er giebt ihnen den ihnen zukommenden Lohn. Das ist das normale Verhältnis zwischen Gott und den Menschen.

Wenn wir diese beiden Grundbegriffe der jüdischen Frömmigkeit: Gerechtigkeit auf seiten Gottes und des Menschen näher ins Auge fassen, so wird uns vor allem der grosse Wandel klar werden, der in der Religion des Spätjudentums — namentlich mit dem starken Eindringen des Individualismus vor sich gegangen ist. —

In der religiösen Sprache des nachexilischen Judentums — namentlich des Deuterojesaia und der Psalmen — liegt dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes das Vertrauen zu Grunde, dass das Verhältnis zwischen Gott und dem Volksganzen oder der Gemeinde der Frommen ein ungebrochenes sei. Gott fordert ein gerechtes Volk, aber dieses gerechte Volk ist trotz aller Unvollkommenheit im einzelnen auch vorhanden. Gottes Gerechtigkeit ist deshalb im höchsten Masse interessierte Gerechtigkeit; es ist diejenige Eigenschaft Gottes, mit welcher er das vorhandene rechte Verhältnis zwischen sich und den Frommen auch äusserlich im Wohlergehen und der Herrschaft der Frommen zum Ausdruck bringt, oder bringen wird. Wenn Deuterojesaia und die Sänger der Psalmen von Gerechtigkeit (צֶדֶק, צְדָקָה), Wahrhaftigkeit, Treue, (אֱמֶת אֱמוּנָה), Gericht (מִשְׁפָּט, κρίσις κρίμα) Gottes reden, so denken sie dabei fast nur an das Verhältnis der Frommen zu Gott. Das Verhältnis der Sünder zu Gott fällt nicht unter den Begriff Gerechtigkeit, Gericht. Diese bekommen den Zorn und Grimm Gottes zu spüren. Von ihnen heisst es in charakteristischer Weise: „Lass sie nicht zu Deiner Gerechtigkeit kommen.“ Ps. 69 28. Gottes Gerechtigkeit besteht darin, dass er dem Frommen zu seinem Recht gegenüber seinen Feinden verhilft, Gottes Gerechtigkeit ist also zugleich seine Gnade. Es ist bereits Gnade Gottes, dass er dem Frommen seine Anerkennung und seinen Lohn erteilt. Ein Recht im eigentlichen Sinne vor Gott hat der Mensch nicht, Gott ist der Allmächtige, und der Mensch ist seine Kreatur. Auch wissen die Frommen sehr wohl, dass sie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht gerecht vor Gott sind. Ihre Gerechtigkeit ist nur eine relative, sie ist vergleichungsweise vorhanden. „Gehe nicht ins Gericht mit Deinem Knecht. Denn vor Dir ist kein Lebendiger gerecht“ Ps. 143 2. Aber es entspricht eben Gottes Gerechtigkeit, auch die Sünden der Frommen zu vergeben und sie nicht nach seinem Zorn und Grimm zu strafen, wie die der Feinde und Unfrommen. Derselbe Sänger, der jenes Bekenntnis der Sünde

ausspricht, betet: „Kraft Deiner Gerechtigkeit befreie meine Seele aus der Not". 143 11. Gerechtigkeit — Gnade (חֶסֶד, ἔλεος), Heil (יְשׁוּעָה, יֵשַׁע, σωτηρία) sind fortwährend zusammen auftretende Korrelatbegriffe. Die Anschauung von der Gerechtigkeit Gottes basiert auf der Voraussetzung eines ungestörten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und seinem Volk, resp. seiner Gemeinde. Darauf beruht ihr specifisch-religiöser Gehalt.

Es ist nun charakteristisch für die Frömmigkeit des Spätjudentums, dass diese Auffassung von der Gerechtigkeit Gottes ganz oder fast ganz zurücktritt und durch eine andre — natürlich ebenfalls schon früher vorhandene verdängt wird.

Hier und da findet sich noch der alte Begriff. So heisst es noch im Bussgebet des Daniel, in welchem im übrigen ein ganz andrer Begriff von der Gerechtigkeit Gottes vorwaltet: „O Herr, lass doch gemäss aller Deiner Gerechtigkeit Deinen Zorn und Deinen Grimm sich wenden von der Stadt Jerusalem" 9 16. LXX hat noch κατὰ τὴν δικαιοσύνην, während Theod. schon mit ἐν πάσῃ ἐλεημοσύνῃ übersetzt. (LXX hat auch 9 9 ἡ δικαιοσύνη καὶ τὸ ἔλεος, während der hebr. Text הָרַחֲמִים וְהַסְּלִיחוֹת liest.) vgl. Sir. 35 25 „ἕως κρίνῃ τὴν κρίσιν τοῦ λαοῦ αὐτοῦ καὶ εὐφρανεῖ αὐτοὺς ἐν τῷ ἐλέει αὐτοῦ. (Sir. 32 16 gehört nicht hierher. Es heisst hier nach H.: „Die den Herrn fürchten, finden den richtigen Rechtsspruch". LXX hat den Spruch vielleicht anders verstanden „οἱ φοβούμενοι κύριον εὑρήσουσιν κρῖμα", wenigstens liest ℵ statt κρῖμα: χάριν). 40 17 stehen חֶסֶד (χάρις) und צְדָקָה (ἐλεημοσύνη!) parallel. — Wenn es I. Bar. 5 2 heisst: περιβαλοῦ τὴν διπλοΐδα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ δικαιοσύνης, so scheint hier δικαιοσύνη den Sinn von Hülfe, Rettung (oder von Gott verliehener Gerechtigkeit?) zu haben. I. Bar. 5 9: ἡγήσεται ὁ θεὸς Ἰσραὴλ . . . σὺν ἐλεημοσύνῃ καὶ δικαιοσύνῃ τῇ παρ' αὐτοῦ. IV. Es. 8 36: „Dadurch wird Deine Gerechtigkeit und Güte offenbar, dass Du Dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben". vgl. I. Hen. 71 8. (Geheimnisse der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit) (Jub. 23 31?). IV. Es. 1146.

Bemerkenswert ist es, dass sich diese Bedeutung von Gerechtigkeit im ethischen Sprachgebrauch hält. Als Haupttugend gilt gerade in der späteren Litteratur die „Gerechtigkeit" der Menschen im Sinne von Güte, „Barmherzigkeit". Das Wort צְדָקָה bedeutet beides in einander Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) und Güte (ἔλεος, ἐλεημοσύνη). Und da das Hauptcharakteristikum der Güte in der spätjüdischen Ethik Almosengeben ist, so bekommt צְדָקָה (זְכוּת) den Sinn Wohlthätigkeit, Almosengeben. Sir. 3 30. 7 10. 12 3. 16 14 (Lehrreich ist hier der Vergleich von Grundtext und Uebers. der LXX) 17 22. 31 11 (LXX). 35 3. 40 24. Tob. 2 14. 4 5. 7. 12 8. 9 (vgl. den Text von B und ℵ). 14 9 (ℵ). 14 11 (B). (vgl. 14 7). Da. LXX 4 24. Mt. 6 1 (vgl. die Hndschrn).

Im allgemeinen aber verschwindet dieser eigentümliche und für die gesamte religiöse Vorstellungswelt so charakteristische Begriff von

Gerechtigkeit; d. h. das alte ungebrochene Vertrauen, dass Gott und sein Volk zusammengehören, geht verloren. An die Stelle des Volkes und der Gemeinde tritt mehr und mehr der Einzelne, das Verhältnis Gottes zum Kreis seiner Frommen löst sich auf in Einzelverhältnisse. Hier hat der Individualismus zunächst zerstörend gewirkt, und die Kraft, neu zu bauen, fehlte ihm. Dazu war er nicht stark und konsequent genug. An Stelle der barmherzigen Gerechtigkeit Gottes tritt nun vorwiegend die distributive, forensische, interesselose Gerechtigkeit. Wenn in dieser Zeit und unsrer Litteratur von ihr die Rede ist, so denkt man in erster Linie an den strafenden, zürnenden, verdammenden Gott, seltener an den Gott, der die Frommen belohnt. Denn jene Thätigkeit ist bei der weiten Verbreitung und Macht der menschlichen Sündhaftigkeit die Regel, diese die Ausnahme.

So finden wir in dem Bussgebet des Daniel an zwei Stellen (9 7. 13. 14) die Bestrafung Israels auf die Gerechtigkeit Gottes zurückgeführt: „Denn Jahwe unser Gott ist in allen seinen Werken, die er thut, gerecht, und wir waren ungehorsam gegen seine Stimme“ vgl. das von Daniel 9 abhängige Bussgebet I. Bar. 1 15. 2 6. 9., auch die entschieden späteren Psalmen 1 5. 119 84. 149 9. Wenn vom Gericht Gottes die Rede ist, sind nunmehr fast immer die vernichtenden Gerichte Gottes über die Gottlosen gemeint. vgl. Kohel. 8 5. 11 9. Sir. 35 21 ff. 43 13 LXX. 48 7: מִשְׁפְּטֵי נְקָם; תּוֹכָחוֹת. Tob. 1 18 (א). 3 2. 5. Jud. 16 17. Sap. 6 5. 8 11. 11 9. 12 10. 12. 13. 18. 21. 22. 25. Da. 4 20 LXX. Gebet Asarjae, Da. LXX 3 27. 28. 31. I. Mk. 7 42. II. Mk. 7 35. 9 4. 18. III. Mk. 2 3. 22 (das doppelte Gericht: Kohel. 12 14. Esth. F. 8). Charakteristisch ist es, dass auch in den salomonischen Psalmen dieser Begriff von Gerechtigkeit und Gericht herrscht. „Gott mache zunichte, die in Uebermut jedes Unrecht thun, weil der Herr unser Gott ein grosser und starker Richter in Gerechtigkeit ist“. 4 24. — Mit Beziehung auf das von Jerusalem vollzogene Gericht): „In Deinen Gerichten waltet Deine Gerechtigkeit“ . . . 2 15. — Sap. 5 17 ff. finden sich die Ausdrücke ζῆλος, ἄμυνα, δικαιοσύνη, κρίσις ἀνυπόκριτος, ἀκαταμάχητος ὁσιότης, ἀπότομος ὀργή, als Synonyma dicht nebeneinander.

Die alte Zusammenstellung der Begriffe Gerechtigkeit, Heil, Treue, Barmherzigkeit ist vergessen. — Wenn es in Ps. 62 13 heisst: Bei Dir Herr ist Gnade. Denn Du vergiltst einem jeglichen nach seinem Thun, — so wird bei der nun herrschenden Auffassung der Gerechtigkeit[1]) der erste Satz vergessen. Es heisst nun einfach: „Er

1) Man beachte, dass die LXX oft, um deutlich zu sein, den alten Begriff von צְדָקָה mit ἐλεημοσύνη umschreibt. Ps. 23 5. 32 5 (34 24 א) 102 6. vgl. Da. 9 16. Theod. — Ps. 134 14 liest א statt κρίνει κύριος τὸν λαὸν αὐτοῦ: οἰκτείρει κ. τ. λ. α.

wird dem Menschen vergelten nach seinem Thun". Prov. 24 12. — „Er richtet einen Jeden nach seinen Werken" Sir 16 12. — „Wer Gerechtigkeit thut, für den ist Belohnung, einem jeden wird zu teil werden nach seinen Werken". 16 14 (H.) vgl. 18 1. 35 15. 24. Rö. 2 6. Das erste, was man von Gott aussagt, ist die Unparteilichkeit, dass Gott die Person nicht ansieht. Jub. 5 14 ff. 33 18. II. Bar. 44 6.

Da aber der Glaube an die Gerechtigkeit Gottes für die jüdische Frömmigkeit fundamental bleibt, so gerät diese in Gefahr, das eigentliche Wesen und den Kern aller Frömmigkeit, den Glauben an den gütigen, gebenden Gott zu verlieren. Ein abstraktes Interesse an der Gerechtigkeit und nicht mehr das lebendige Wohlwollen an den Personen charakterisiert das Verhältnis Gottes zu den Frommen. Der Glaube an die Güte und Barmherzigkeit Gottes wird gehalten, aber nur durch eine gewisse Inkonsequenz und auf Kosten der Klarheit der Gesamtanschauung. Er ist nicht mehr primär und fundamental.

Denn freilich steht es nun auch nicht so, dass der Glaube an die Güte Gottes aus der spätjüdischen Religion eliminiert wäre. Man macht sich hier oft falsche Vorstellungen und sieht das Judentum zu sehr im Licht der Polemik des neuen Testaments, der Bekämpfung der Auswüchse des Pharisäismus von seiten Jesu und Pauli. Niemals und nirgends innerhalb der jüdischen Religionsgeschichte ist so viel und so oft von der Barmherzigkeit, Güte und Gnade Gottes die Rede, wie in der spätjüdischen Litteratur. Das Bewusstsein der eignen Unzulänglichkeit und der Sünde ist hier auf das allerlebhafteste vorhanden, wie wir weiter unten genauer sehen werden, und ebenso lebhaft ist das Gefühl, dass man eines gnädigen, sündenvergebenden Gottes bedürfe. Für die spätjüdische Litteratur sind gerade die massenhaften Bussgebete, das fortwährende Bekennen der Sünde und Anschreien der göttlichen Barmherzigkeit charakteristisch.

Im Bussgebet Da. 9 betet der Seher: „Neige mein Gott Dein Ohr und höre . . . . Denn nicht im Vertrauen auf die Erweise unsrer Gerechtigkeit bringen wir unser Flehen vor Dich, sondern im Vertrauen auf Deine grosse Barmherzigkeit" 9 18 vgl. 9 4 und 5. Sir. 17 29: „Wie gross ist die Barmherzigkeit des Herrn und seine Versöhnlichkeit (ἐξιλασμός) gegen die, die sich ihm wieder zuwenden" vgl. 2 7-9. 11 (LXX Zus. 16 15 f.) und auch die Polemik des Siraciden gegen leichtfertiges Vertrauen auf das Erbarmen Gottes 5 4-7. — Gebet Asarjae LXX Da. 3 42: „Lass uns nicht zu Schanden werden, sondern verfahre barmherzig mit uns nach Deiner Milde und nach der Fülle Deiner Barmherzigkeit" vgl. 3 35 . . Lobgesang 3 89. — I. Bar. 3 1 f.: „O Herr Allmächtiger, Du Gott Israels, eine Seele in Angst

und ein Geist voller Kummer schreit zu Dir". „Höre o Herr und erbarme Dich. Denn wir haben gesündigt wider Dich". vgl. 2 27. — Tob. 3 3: „Strafe mich nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen in Unwissenheit und denen meiner Väter, mit welchen ich vor Dir sündigte" vgl. 3 5. 6 18 (B). I. Hen. 61 3. Jub. 22 14: „Und der höchste Gott reinige Dich von aller Ungerechtigkeit und Unreinheit, dass Du Verzeihung erlangst von allen Sünden, die Du in Unkenntnis verschuldet hast" 10 3: „Gott der Geister . . . der Du an mir Barmherzigkeit geübt . . . . Denn gross war Deine Güte über mir und gross Dein Erbarmen über meine Seele" Ps. Sal. 5 13 „Des Menschen Güte ist karg, . . . aber Deine Gabe ist gross, voll Freundlichkeit und reichlich, und wessen Hoffnung auf Dich geht, der hat keinen Mangel. Ueber die ganze Erde reicht Deine erbarmende Güte" vgl. 3 8. 6 6. 9 6. 12 6. — Geb. Man. 6: „Unermesslich und unfassbar ist die Gnade, die Du verheissen hast. Denn Du o Herr bist der Höchste, barmherzig, langmütig und gnadenreich, und es reuen Dich die Leiden der Menschenkinder". Aristeas § 192: „Gott straft nicht nach ihren Sünden oder der Grösse seiner Macht, sondern zeigt Milde" vgl. § 254. 257. — III. Mk. 6 2: „Allmächtiger Gott, der Du die ganze Schöpfung in Barmherzigkeit lenkst". 2 19 f. 5 13. 6 4. 9. 39. Ass. Mos. 4 4. II. Bar. 77 7: „Denn gnädig ist der, den ihr verehrt und liebreich ist der, auf den ihr hofft, und treu ist er wohlzuthun und nicht wehzuthun" vgl. 48 18. 75 1. 73 7. 81 4. 82 2. 85 8. Auch der Verfasser des IV. Esra sucht, obwohl er an der Barmherzigkeit Gottes zweifelt und um sie ringt, doch mit allen Kräften an ihr festzuhalten. Das ist für ihn das Hauptproblem, das ihn beschäftigt. — Schmone-Esre Bitte 6 (bab. Rec.): „Vergieb uns unser Vater, denn wir haben gesündigt, verzeih uns unser König. Denn wir haben gefrevelt. Du vergiebst und verzeihst ja gerne. Gelobet seist Du gnädiger Herr, der Du viel verzeihst".

Man häuft die Ausdrücke, mit denen man Gottes Barmherzigkeit umschreibt und anruft. Charakteristisch ist die in einigen späteren Psalmen wiederkehrende Formel: וְאַתָּה אֲדֹנָי אֵל־רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וֶאֱמֶת (LXX οἰκτίρμων, ἐλεήμων, μακρόθυμος, πολύελεος) Ps. 86 15. 103 8. 145 8 (vgl. 111 4. 112 4) vgl. Sir. 2 11 (LXX. ℵ). Sap. 15 1 (χρηστὸς καὶ ἀληθής, μακρόθυμος καὶ ἐλέει διοικῶν τὰ πάντα). Mannigfach sind die Synonyme, welche in der späteren Zeit diese Seite des Wesens Gottes zum Ausdruck bringen. Neben חֶסֶד (ἔλεος, seltener χάρις, oft auch ἐλεημοσύνη [1])) treten רַחֲמִים (οἰκτιρμός, οἰκτιρ-

1) Vgl. Ps. 23 (24) 5. 32 (33) 5. 34 (35) 24 (ℵ). 102 (103) 6. Sir. 17 29. Da. Theod. 9 16. Tob. 3 2. 13 8 (B). Ps. Sal. 9 11. 15 13. vgl. ἐλεήμων (רַחוּם חַנּוּן) (sechsmal in den Psalmen) Sir. 2 11. 48 20. 50 19. Tob. 3 11 (ℵ). 6 17 (B). 7 12 (B). II. Mk. 1 24. 8 29. 11 9. 13 12; III. Mk. 5 7; Ps. Sal. 5 2. 7 5. 10 7; רַב־חֶסֶד (πολυέλεος) Ps. 86 15. 103 8. 145 8 (גְּדוֹל־חֶסֶד); Sir. 2 11 LXX ℵ. III. Mk. 6 9.

μοί) [1]), טוֹבה טוֹב [2]) (χρηστότης), אֹרֶךְ אַפַּיִם (μακροθυμία) [3]), שְׁלֵוָא (ἐπιεικεία) [4]) סְלִיחָה סְלִיחוֹת (ἱλασμός, ἱλασμοί, ἐπιεικεία) [5]). Besonders finden sich die Synonyma IV. Es. 7 132 ff. gehäuft. Gott ist misericors (ἐλεήμων), miserator (οἰκτίρμων), longanimis (μακρόθυμος), munificus (χρηστός ?), 'multae misericordiae (πολυέλεος), donator (δωρητικός ?) judex (nach Gunkel ein Verlesen von שֹׁפֵט statt שֹׁמֵט, der Verzeihende).

In den verschiedensten Richtungen sieht und erkennt der Fromme die Güte und Barmherzigkeit Gottes. Wenn er seinem Volk und seinen Frommen hilft, wenn er sie vor Unglück im öffentlichen und privaten Leben bewahrt, wenn er ihnen seine geheimnisvollen Offenbarungen enthüllt, vor allem aber, wenn er ihnen Sünde und Schuld vergiebt, wenn er die auf falschen Wegen wandelnden zurückruft, ihr Geschick wendet und ihre vielen Sünden nicht ansieht, ist er der gnädige Gott.

Nicht an der immer wiederkehrenden Betonung der Barmherzigkeit und Güte Gottes mangelt es. Vielmehr ist das charakteristische für den spätjüdischen Glauben die Unausgeglichenheit und Disharmonie der Stimmungen. Der Glaube an den gütigen und barmherzigen Gott steht in einer unausgeglichenen Spannung zu dem an den gerechten und erbarmungslos strengen Gott. Die Stimmungen wechseln in schroffer Weise. Hinter allen Bekenntnissen zu dem gütigen und barmherzigen Gott liegt im Hintergrund doch die zitternde Furcht vor dem unbegreiflich hohen und strengen Gott, dem Richter über Tod und Leben, dem kein Mensch Genüge leisten kann, dem Geber des Gesetzes mit seinen Forderungen, die das Gewissen nicht zur Ruhe kommen lassen.

---

1) In den Psalmen zehnmal; Sir. 5 6. I. Bar. 2 27. Da. Theod. (2 18) 9 9. 18. I. Mk. 3 44. III. Mk. 2 20. 6 2. IV. Mk. 6 24. vgl. οἰκτίρμων רְחוּם חַנּוּן) neben ἐλεήμων s. o. und Sir. 2 11.

2) Etwa ein Dutzend mal in späteren Psalmen (z. B. Ps. 119. 65. 66. 68). I. Es. 5 58. Ps. Sal. 5 14. 15. 18. 8 28. 9 7. 18 1. vgl. χρηστός (טוֹב) Sap. (8 1) 15 1. Da. LXX 3 89. II. Mk. 1 24. Ps. Sal. 2 36. 5 2. 12. 8 32. 10 2. 7.

3) vgl. μακρόθυμος (אֶרֶךְ אַפַּיִם) Sir. 5 4. Da. Theod. 4 24 (s. o. Ps. 86 15. 103 8. 145 8. u. Ps. 8 11) Sap. 15 1.

4) Da. 3 42 LXX Theod.; 4 24. LXX; Sap. 2 19. 12 18; I. Bar. 2 27; II. Mk. 2 22. 10 4; ἐπιεικής סַלָּח Ps. Sal. 5 12.

5) Ps. 130 4. Da. 9 9 LXX ἔλεος, Theod. ἱλασμοί; vgl ἵλεως εἶναι, γίνεσθαι (= סָלַח) II. Mk. 2 7. 22. 7 37. 10 26. IV. Mk. 6 28. 8 14. 9 24. 12 18.

Mannigfach sind freilich die Versuche, die Barmherzigkeit Gottes aus seinem Wesen zu motivieren. Aber gerade die Mannigfaltigkeit dieser Versuche zeigt die innere Unsicherheit. Sehr schön wird z. B. oft darauf hingewiesen, dass es gerade Gottes Allmacht und unbegrenzter Erhabenheit entspräche, wenn er gütig und versöhnlich sei.

Sir. 2 18: „Wie seine Grösse so ist auch seine Barmherzigkeit". 17 29 f.: „Wie gross ist die Barmherzigkeit des Herrn . . . Denn Gott ist nicht wie ein Mensch, auch nicht sein Sinn, wie der der Menschen" (zur Herstellung des Textes s. Ryssel bei Kautzsch I 317) vgl. 18 5. Die Sapientia nimmt diesen Gesichtspunkt wieder auf, 11 23: „Du bist gegen alle barmherzig, weil Du alles vermagst". 12 16 „Denn Deine Stärke ist die Grundlage Deiner Gerechtigkeit, und dass Du alles beherrscht, bewirkt, dass Du alles verschonst". V. 18 „Du, der Du über Stärke gebietest, richtest in Milde (ἐν ἐπιεικείᾳ) und mit vieler Schonung regierst Du uns. Denn sobald Du willst, steht bei Dir auch das Können" vgl. Geb. Man. 7 (κύριος ὕψιστος — εὐσπλαγχνος). III. Mk. 6 9. — Ja es geziemt Gott überhaupt, sich seiner Kreatur zu erbarmen. Sap. 11 26: „Du verschonst aber alles, weil es Dein ist, o Herr, der Du am Lebendigen Dich erfreust" vgl. IV. Es. VII 134.

Andrerseits wird mit Vorliebe darauf hingewiesen, dass die Schwäche des Menschen auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesen sei. Gott weiss, dass die Menschen nichts sind und nichts vermögen, deshalb erbarmt er sich ihrer. Wenn er es nicht thäte, so würde es ein schlimmes Ende mit ihnen nehmen.

Sir. 18 11: „Darum ist der Herr langmütig gegen sie und giesst über sie sein Erbarmen aus. Er sah und erkannte, dass es ein schlimmes Ende mit ihnen nehmen würde. Darum lässt er ihnen seine Vergebung reichlich zu teil werden". Test. Sebul. 9: „Gott ist barmherzig und gnädig und rechnet den Menschenkindern die Bosheit nicht zu. Denn sie sind Fleisch". II. Bar. 48 14 „So zürne denn nicht über den Menschen, weil er nichts ist, und denke nicht nach über unsre Handlungen. Denn was sind wir" vgl. 48 17. 75 6. 84 11. Besonders prägnant drückt diesen Gedanken IV. Es. 8 31 f. aus: „Du aber bist gerade, weil wir Sünder sind der Barmherzige genannt. Denn gerade, weil wir nicht Werke der Gerechtigkeit haben, wirst Du, wenn Du einwilligst (desideraveris, vgl. Gunkel II 381) uns zu begnadigen, der Gnädige heissen" vgl. IV. Es. 7 138 f. Am kürzesten ist der Gedanke Ps. Sal. 9 7 zusammengefasst: „und wem wolltest Du Sünde vergeben, wenn nicht den Sündern"; in ergreifender Weise auch Gebet Manasse V. 8: „Du hast, o Herr, Gott der Gerechten, nicht Busse auferlegt den Gerechten". V. 13 „Du bist, o Herr, der Gott der Reuigen, so wirst Du denn auch mir Deine Güte erzeigen" (vgl. R. Akiba Pirke Aboth III 24).

Es darf in diesem Zusammenhang auch nicht vergessen werden, dass in einer Beziehung zwischen der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes eine neue und eigenartige Verbindung innerhalb der spätjüdischen Frömmigkeit hergestellt ist. Es wird der Gedanke der er-

ziehenden Gerechtigkeit Gottes und der Erziehungsstrafe ausgebildet. Dieser Gedanke, schon früher vorhanden — z. B. in den (eingeschobenen) Elihureden des Hiob — rückt nun mehr in den Mittelpunkt. In der Spruchweisheit wird ein zusammenfassender Begriff dafür gewonnen, in dem Gedanken der Erziehung (מוּסָר παιδεία)[1]. Unter diesen Gesichtspunkt der Erziehung werden die Strafen und Züchtigungen gestellt, welche Gott über den Frommen verhängt. Die Strafe Gottes wird Zurechtweisung (תּוֹכַחַת, ἔλεγχος). Wenn Gott den Frommen straft, verfolgt er nicht nur den negativen Zweck, die Unverletztheit seiner Gebote festzustellen, sondern auch den positiven der Besserung und Erziehung. Mit dieser Anschauung wird nun hier und da eine gewisse Harmonie von Strafgerechtigkeit und Güte Gottes hergestellt. Züchtigung Gottes bedeutet nun Gnade Gottes.

Sir. 18 13 f.: „Das Erbarmen des Herrn ergeht über alle Menschen, indem er zurechtweist und erzieht und lehrt .... Er erbarmt sich derer, die Erziehung annehmen" vgl. Jud. 8 27. Kennzeichen der Frommen ist es, sich der züchtigenden Güte Gottes zu unterwerfen: „Wer Zurechtweisung hasst, bleibt auf der Bahn des Sünders, und wer den Herrn fürchtet, bekehrt sich in seinem Herzen". Sir. 21 6. vgl. 32 17. Ganz besonders häufig begegnen wir der Idee der züchtigenden Gerechtigkeit Gottes in den salomonischen Psalmen. Die Psalmen 10 und 13 behandeln vorwiegend das Thema. „Selig der Mann, dessen der Herr mit Zurechtweisung gedenkt, und den er mit der Geissel vom bösen Weg abwendet". 10 1. — „Denn die Züchtigung der Gerechten ..... ist nicht gleich der Vernichtung der Gottlosen. Der Gerechte wird insgeheim gezüchtigt, damit sich der Gottlose nicht über den Gerechten freue. Er warnt nämlich den Gerechten, wie einen geliebten Sohn, und seine Züchtigung ist wie die eines Erstgeborenen". 13 7 ff. — „Du erbarmst Dich Israels alle Zeit. Denn wir stehen ja stets unter Deinem Joch und unter Deiner Zuchtrute". 7 8-9. — Daher heisst es 8 34: „Gelobt sei der Herr wegen seiner Gerichte durch den Mund der Frommen" vgl. 3 4. 8 26. 29. 14 1. 16 15. Endlich ist auch in der Sapientia dieser Gedanke von fundamentaler Wichtigkeit. „Darum weisest Du die Fallenden mit ein wenig Strafe zurecht und indem Du sie an das, worin sie fehlten, erinnerst, warnst Du sie, damit sie von der Schlechtigkeit befreit, Dir vertrauen". 12 2. — Wenn Gott schon die Feinde seiner Kinder mit grosser Zurückhaltung straft ... so züchtigt er seine Söhne mit um so grösserer Sorgfalt. 12 20 f. vgl. 11 9. Tob. 13 5 (B). I. Bar. 2 27. II. Mk. 6 12-17. III. Mk. 2 12 ff.

Es verhält sich aber mit der Motivierung der göttlichen Barm-

1) Der Ausdruck findet sich in den Proverbien 27mal; παιδεία in der Uebersetzung der Siraciden 36mal, in der Sapientia fünfmal, II. Mk. zweimal, IV. Mk. dreimal, vgl. Da. LXX 1 20; in der älteren Litteratur nur selten, an etwa ein Dutzend Stellen. יָסַר (παιδεύω) sehr häufig in Proverbien, Weisheit, Sirach.

herzigkeit ähnlich wie mit dem vielfachen Reden und Bekennen von der Gnade. Wie dort gerade die Häufung der Worte, die Forciertheit des Ausdrucks die innere Unsicherheit verrät, so zeigt sich diese hier in den mannigfachen Versuchen, die Beziehung zwischen der gütigen Barmherzigkeit und der allmächtigen Gerechtigkeit herzustellen. Denn bei alledem bleibt die Grundlage der jüdischen Frömmigkeit die Ueberzeugung von der uninteressierten Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes, die einen jeden einzelnen nach seinen Thaten beurteilt. Das gesamte Gesetzesstreben des pharisäischen Judentums ist ein einziges grosses Zeugnis dafür. Die Gnade und Güte Gottes ist niemals das Fundament des Glaubens, sondern nur eine Ergänzung und Annex, ein letztes Auskunftsmittel, dessen der Fromme daher auch niemals gewiss wird.

So bleiben nur zwei gleich verderbliche Auswege für die Frömmigkeit des Spätjudentums. Der eine ist die trübe Resignation und verzweifelte Stimmung, die sich am Schluss der ganzen Periode besonders ergreifend im IV. Esra offenbart. In verzweifelter Angst ringt hier der Seher um die Gewissheit der Barmherzigkeit Gottes. Aber er bekommt doch nur die Zusicherung, dass Gott den Sündern Tod, Gericht und Verderben, den Frommen Heimkehr, Erlösung und Lohnempfang zusichere 8 37-39. Und auf die wiederholte ergreifende Klage, dass die Zahl der Geretteten so verschwindend klein sei, erfolgt die Antwort, dass die Welt schlecht und ihr Thun verderbt sei, und dass nach Gottes Willen das Wertvolle immer das Seltene, und das Massenhafte das Wertlose sei 7 49-61. 8 1-3. 9 14-22. Die Masse der weniger tief Angelegten ist dann den einfacheren Weg gegangen. Man giebt sich mit Surrogaten zufrieden, man ist auf der einen Seite mit einer relativen Gerechtigkeit der Frommen, auf der andern Seite mit dem Trost der nachhelfenden Barmherzigkeit Gottes zufrieden, und man erstickt die quälenden, weiter und bis ans Ende gehenden Fragen in der geschäftigen, gesetzlichen Vielthuerei, in unnützer und seltsamer Gesetzesgelehrsamkeit, in phantastischen Träumen und Hoffnungen.

Dasselbe Resultat ergiebt sich, wenn wir die Sache von dem entgegengesetzten Standpunkt betrachten. Korrelatbegriff der Gerechtigkeit Gottes ist die Gerechtigkeit der Frommen. Auch hier dringt die individualisierende Auffassung mehr und mehr durch, während die Auffassung, dass Gott von vornherein an seinem Volk und seinen Frommen ein Interesse habe, mehr und mehr verschwindet. Die Güte und Gnade Gottes hat nicht mehr die Priorität. Für das normale

Verhältnis zwischen Gott und dem Frommen ist die Gerechtigkeit des letzteren entscheidend. Der Gesetzeswandel der Frommen ist nicht die Auswirkung des freudigen Gehorsams gegen den gütigen Gott, sondern durch den Gesetzeswandel erzwingt der Fromme die Gunst Gottes. Daher drängt sich der Gedanke des Verdienstes der Frommen vor Gott und des Lohnes in starker Weise in den Vordergrund. Auch die religiöse Sprache Jesu beweist noch, wie stark der Lohngedanke die Frömmigkeit des Judentums durchsetzt hat, wenn er hier auch auf eine andre Basis gestellt und auf eine höhere Stufe gehoben ist[1]).

Die Frage, wie der Fromme gerecht vor Gott wird, oder wie er die Gerechtigkeit Gottes erlangt, ist daher die Kardinalfrage der jüdischen Frömmigkeit. Schon dem Pharisäer Paulus stand diese Frage im Mittelpunkt seiner Frömmigkeit.

Der Weg, auf dem die Gerechtigkeit von den Frommen erlangt werden kann, ist der Weg des Gesetzes. Was man unter Erfüllung des Gesetzes verstand, das war allerdings, wie bereits gesagt, bei den einzelnen etwas sehr Verschiedenes. Die Auffassung, die wir einmal als die pharisäische bezeichnen wollen, dass es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit auf eine Fülle einzelner Forderungen ankomme, hatte auch zu Jesu und Pauli Zeiten die jüdische Volksfrömmigkeit noch nicht ganz durchdrungen und vergiftet. Man weiss noch, dass es auf ein Ganzes, ein Gesamtwerk ankommt, dass es sich um eine einheitliche Lebensführung handelt, die Frommen sind die, „die Gott wahrhaft dienen, die seine Bündnisse in Leiden bewahren, die sich um seinen Dienst von Herzen kümmern, die sein Gesetz herrlich lehren, die allezeit seiner Herrlichkeit vertrauen" IV. Es. 8 26-30. II. Bar. 75 7. Auch die Weisheitslehre der Spruchweisheit hat hier mächtig nachgewirkt, Gottesfurcht ist Weisheit, Frömmigkeit ist Bildung und Zucht (s. o. S. 116 f. 140 f.). Gerade im Spätjudentum wird man auf das Grunddatum aller Religion, den Wert des Glaubens aufmerksam. Der Glaube, die einfache schlichte Unterwerfung unter Gott und seinen im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen, ist es, der das fromme Israel letzthin von den Heiden unterscheidet (s. o. S. 175 f.). Aber das alles sind nur vereinzelte Ansätze. Die Haupttendenz der Entwickelung ging doch in die entgegengesetzte Richtung. Der Charakter des in Einzelheiten sich verlierenden Gesetzes selbst, die unheilvolle Verbindung des Moralischen in ihm mit kultischen,

1) Vgl. auch die Auseinandersetzung Jesu mit dem Lohngedanken. Mt. 20 1-16. Lk. 17 7-10.

ceremoniellen, rechtlichen Bestandteilen macht jene geschlossene und einheitliche Anschauung mehr und mehr unmöglich. Das Inspirationsdogma, die um den Buchstaben sich mühende Auslegung töten den Geist des Gesetzes. Die Beugung unter den Willen Gottes wird zur sklavischen Abhängigkeit. Die Angst vor dem gerechten Gott jagt die Frommen mehr und mehr in den Dienst der Werke hinein, bis über allen den wirren und krausen Einzelheiten der furchtbare lebendige Gott vergessen war.

Jedenfalls aber blieb bei allen Schwankungen in der Auffassung des Gesetzes die eine Grundstimmung die herrschende: Man geht darauf aus, die Gnade und Güte Gottes von sich aus herbeizuzwingen, man arbeitet um Lohn.

Wenn wir fragen, wie weit die Frommen bei diesem Streben nach Gerechtigkeit ein Gefühl der Sicherheit und der Gewissheit von der Erreichbarkeit ihres Zieles besessen haben, so stossen wir auch hier auf eine ähnliche charakteristische Disharmonie der Stimmungen, wie wir sie schon beobachteten.

Es wäre auch hier ein Fehler, wenn wir uns die jüdische Frömmigkeit insgesamt in dieser Beziehung etwa nach dem Muster des von Jesus dem Zöllner gegenüber gestellten Pharisäers oder nach der einen Reihe der Aussagen des Paulus — Phil. 3 6 κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος — über seine pharisäische Vergangenheit vorstellig machen wollten. Auch der bussfertige Zöllner gehört schliesslich in den Gesamtumfang der jüdischen Frömmigkeit; auch die Stimmung, welche Paulus Rö. 7 so grandios zur Darstellung bringt, ist schon dem Pharisäer Paulus zugänglich gewesen.

Vielmehr durchzieht die ganze spätjüdische Frömmigkeit ein ernstes Misstrauen gegen das eigne Können, ein tiefes Gefühl der Belastung durch die Sünden der Väter und die eignen Sünden, eine pessimistische Stimmung in der Beurteilung der Natur und des Wesens der Menschen. „Wer kann vor ihm Werke der Gerechtigkeit aufweisen, und was für eine Hoffnung ist vorhanden, dass ich rechtschaffen sein sollte". Sir. 16 22 (II)[1]).

Ja dies Gefühl ist so stark, dass es einen neuen Grundbegriff der jüdischen Frömmigkeit schafft: den Begriff der Busse oder Bekeh-

1) Vgl. sämmtliche oben S. 361 f. zusammengestellten Stellen, in denen der Glaube an den barmherzigen Gott ausgesprochen ist. Dazu etwa noch Tob. 3 3: „Strafe mich nicht nach meinen Sünden und nach meinen Vergehungen und denen meiner Väter". III. Mk. 2 13 „Wegen unsrer vielen und grossen Sünden werden wir unterdrückt". Jud. 7 28 u. s. f.

rung (תְּשׁוּבָה μετάνοια)[1]). Die Sache ist in gewisser Hinsicht älter, als der vorliegende terminus. Die Mahnung an Israel, sich zu bekehren, sich dem Herrn zuzuwenden, ist ein Grundbestand prophetischer Predigt. Aber hier und fast im ganzen alten Testament handelt es sich um Bekehrung in einem bestimmten, jeweilig einzelnen Fall. Nun aber wird Bekehrung ein Grunddatum religiösen Lebens überhaupt, sie gehört als solche zur Frömmigkeit. Das menschliche Wesen ist so verderbt, dass der Mensch sich von Grund aus ändern muss, wenn er zu Gott kommen will. Charakteristikum der Frommen ist es, sich ständig zu Gott zu bekehren. Bekehrung gehört zu den guten Werken derselben.

Sir. 17 29 (24 f.): „Wie gross ist die Barmherzigkeit des Herrn und seine Versöhnlichkeit gegen die, die sich ihm (wieder) zuwenden" vgl. 5 7. 18 21. 21 6. (49 2). Sir. 44 16 LXX (vgl. lat. Uebers.) wird Henoch als das Vorbild der Busse aufgefasst, eine Ansicht, die dann bei Philo wiederkehrt. Tob. 13 8: „Bekehrt euch ihr Sünder und übet Gerechtigkeit vor ihm" vgl. 13 6. 14 6. Jub. 5 17 f: „Wenn sie sich zu ihm bekehren, so wird er alle ihre Vergehen vergeben und alle ihre Sünden verzeihen. Es ist geschrieben und angeordnet: er wird barmherzig sein gegen alle, die sich von aller ihrer Verschuldung einmal im Jahr bekehren" vgl. 1 15. 35 5. Jud. 5 19. Da. LXX 3 39 (Gebet Asarjae). III. Mk. 2 10. I. Bar. 2 18. 30. 4 2. 28. — Ps. Sal. 9 6: „Wem willst Du gnädig sein, o Gott, wenn nicht denen, die den Herrn anrufen. In seinen Sünden sprichst Du den Menschen frei, wenn er bekennt und beichtet (ἐν ἐξομολογήσει, ἐν ἐξαγορίαις). Denn Scham liegt auf uns und unsern Gesichtern ob alledem". Bekennen, Beichten, Scham, Reue gehören also zur Bekehrung. 9 7 „Gerechte segnest Du und rügst nicht ihre Sünden und Deine Güte (waltet) über reuigen Sündern" (ἐπὶ ἁμαρτάνοντας ἐν μεταμελείᾳ). Der Gerechte und der reuige Sünder sind hier fast identisch vgl. Sap. 11 23. 12 10. 19 ff. Besonders ausführlich handelt von der Busse und ihrem Charakter das Gebet Manasse. V. 7 (der Text fehlt in den beiden Hauptzeugen (A. T.), ist aber im Zusammenhang unentbehrlich). „So hast Du entsprechend Deiner liebreichen Güte (χρηστότης), Busse und Vergeltung (μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν) denen verheissen, die gesündigt haben, und kraft der Fülle Deines Erbarmens (οἰκτιρμῶν) hast Du Busse den Sündern zur Rettung verordnet". Und wenn es in demselben Gebet heisst: „Nun hast Du zwar, o Herr, Du Gott der Gerechten, nicht Busse auferlegt den Gerechten, Abraham, Isaak und Jakob . . . wohl aber hast Du mir Busse auferlegt, der ich ein Sünder bin", — so geht das nicht nur auf den besondern Sünder Manasse, sondern in der Zeit, in der dies Gebet geschrieben wurde, werden sich die meisten Frommen mit aufrichtigem Sündengefühl in ähnlichen Bussgebeten Trost und Frieden gesucht haben: „Du bist, o Herr, der Gott der Reuigen, so wirst Du denn auch an mir Deine Güte erzeigen" vgl. IV. Es. 7 82. 9 12.

1) Das Substantivum, nicht das Verbum, findet sich fast nur in späten Quellen.

II. Bar. 85 12. Besondern Nachdruck legen auch die älteren Rabbinen auf die Busse. „Thue Busse einen Tag vor Deinem Tode", ist ein Spruch des R. Eliezer ben Hyrkanus (Pirke Aboth II 14). Auf die Frage seiner Schüler, wie man seinen Todestag wissen könne, antwortet er, weil man ihn nicht wisse, solle man jeden Tag Busse thun. In Verbindung mit dieser Ueberlieferung wird dann eine Parabel von den klugen und thörichten Knechten von Eliezers Lehrer Jochanan ben Zakkai tradiert, die überraschende Aehnlichkeit mit Mt. 25 1 ff. zeigt (Schabbath 153 a. Wünsche I 177) vgl. R. Ben-Soma (Exod. R. c. 30. Bacher I 432): „Hast Du Dich reuevoll geschämt in dieser Welt, wirst Du in der künftigen Welt Dich nicht zu schämen brauchen". R. Eliezer ben Jakob (Pirke Aboth IV 15): „Busse und gute Werke sind ein Schild für Bestrafungen." — Die Rabbinen, Taanith 16 a (Wünsche I 437): „Nicht Sack und Fasten, sondern Busse und gute Werke bewirken Gottes Gnade." — Nicht nur für den einzelnen und sein Geschick ist die Busse von ausschlaggebender Bedeutung, sondern auch für das ganze Volk. Nach Sanh. 97 b. 98 a (Wünsche II 3, 196 f.) war die Meinung R. Eliezers ben Hyrkanus: „Wenn die Israeliten Busse thun, so werden sie erlöst; wo nicht, so werden sie nicht erlöst", während R. Josua in einem längern in einer Boraitha überlieferten Disput gegen ihn den Satz siegreich behauptet haben soll, dass das Ende auch ohne Busse nach dem einmal festgesetzen göttlichen Ratschluss komme vgl. hierzu Apg. 3 19 f. Uebrigens zeigen sich in den rabbinischen Kreisen im Anfang des zweiten Jahrhunderts bereits Ansätze zu einer Organisation der Busse (und Beichte). Nach Joma 86 b (Bacher I 407) stritten sich Jehuda ben Baba und Akiba. Erstrer verlangte bereits ein Bekenntnis aller einzelnen Sünden, während Akiba mit einem allgemeinen Sündenbekenntnis zufrieden war.

Ueberhaupt ist das Bussgebet ein Charakteristikum der Litteratur dieser Zeit. Im neunten Kapitel des Daniel ist ein solches mitten unter apokalyptischen Partieen eingesprengt, welches dann das Muster für eine Reihe andrer Gebete geworden ist (das Bussgebet des I. Baruch, Gebet Asarjae). Das Gebet Manasse ist ein charakteristisches Beispiel dieser Litteraturgattung. Dem grossen Sünder Manasse, dem gottlosesten aller Könige, ist das Gebet in den Mund gelegt. Selbst für den gottlosesten Sünder ist die Busse das grosse Thor, das zu Gott führt. Hierher gehören auch die Gebete des Tobitbuches (Gebet des Tobit 3_{1-6}, der Sara 3_{11-15}), ferner das Gebet der Judith 9_{1-14}, in den Zusätzen zu Esther das Gebet der Esther und des Mardochai, im dritten Makkabäerbuch das Gebet des Hohenpriesters 2_{2-20}, der Juden 6_{2-15}.

Ein tiefes und vielfach auch ehrliches Sündengefühl durchzieht die ganze Zeit. Ein Hungern und Dürsten nach Gerechtigkeit fand Jesus in breiten Volkskreisen. Freilich war diese Sünden- und Bussstimmung vielfach recht äusserlich orientiert. Es ist oft nicht so sehr die Seelennot über die menschliche Unvollkommenheit und die Sehn-

sucht nach sittlicher Vollkommenheit wie der Schmerz über die bedrängte äussere Lage der Frommen das treibende Motiv. Das Leid dieses Lebens spielt doch noch eine beherrschende Rolle im Glauben des Spätjudentums. Trotz des neu aufgekommenen fundamental andren Gedankens einer jenseitigen Vergeltung, trotz der neuen Auffassung der Leiden als Erziehungsstrafen, behält das Dogma, dass die Leiden des irdischen Lebens Strafen Gottes seien, seine tiefen Wurzeln im israelitischen Volksbewusstsein [1]). Die Leiden blieben das Aergernis und der Anstoss der Frommen. Und eben nur dies äussere Leiden ist die Hauptquelle jenes herrschenden Bussgefühls. Da die Lage der Frommen in jener ganzen Zeit eine bedrängte blieb, blieb auch das Sündengefühl stabil. Der Fromme empfand die Disharmonie des Leidens mindestens ebenso stark und stärker, wie die seiner Sünde und Zerfallenheit mit Gott. Und wenn er an die Versöhnung mit Gott dachte, so dachte er auch vor allem an die Besserung seiner äussern Lage im Diesseits. Aber immerhin — beides, der Schmerz über das Leid und der über die Sünde, lagen doch in einander. Leiden ist ja die äussere Erscheinungsform der Sünde. In das Flehen um Glück und Wohlergehen mischt sich die Sehnsucht nach dem lebendigen gnädigen Gott. Die Bussstimmung des Spätjudentums war nicht nur äusserlich.

Nun aber haben wir auch die Kehrseite dieser Stimmung zu betrachten. Neben dieses Buss- und Sündengefühl tritt in bemerkenswerter und charakteristischer Weise die Ueberzeugung von der wenigstens relativ vorhandenen Gerechtigkeit der Frommen, ein sicheres Selbstbewusstsein und scharfes Aburteilen über die Nichtfrommen. Den Beweis hier zu erbringen ist kaum nötig. Ein Hinweis auf die Predigt Johannes des Täufers Lk. 3 7 ff. u. Par., auf das Urteil Jesu über die heuchlerische Sicherheit und Selbstgefälligkeit des Pharisäismus, auf das des Paulus über das Judentum und seine früheren Zunftgenossen (vgl. namentlich Rö. 2 3 ff.), endlich nicht am wenigsten auf die ganze auf dem Grundgefühl der eignen Vollkommenheit ruhende, mehr und mehr sich steigernde gesetzliche Exklusivität des Judentums mag genügen. — Diese andersartige, der oben geschilderten Bussstimmung diametral entgegengesetzte Haltung ist im Grunde ein Erbteil des alten ungebrochenen nationalen Glaubens an die Zusammengehörigkeit Gottes und seines Volkes. Dieser Glaube erscheint nur hier auf einer ganz andern Basis, auf der des religiösen Individualismus, und

1) In den Worten Jesu Mk. 25 u. Par. Lk. 13 1-5 (Joh. 9 1-3) ist diese Stimmung ohne weiteres als die volkstümliche vorausgesetzt.

deshalb verzerrt. Aus dem naiven und einfachen Bewusstsein eines Volkes, bei seinem Gott in Gunst zu stehen, wird nun der hässliche und verletzende Partikularismus eines Kreises einzelner Frommer, welche die besondre Gunst Gottes als ihr Verdienst und den Erfolg ihres Thuns betrachten. Aus dem nationalen Hochgefühl wird der Hochmut der Sekte. Und diese Stimmung verträgt sich auch bis zu einem gewissen Grade mit jenem starken Sündengefühl. Bei aller Bereitschaft, sich vor Gott zu demütigen und zu beugen, bei allem Eingeständnis der eignen Unvollkommenheit bleibt doch den Frommen das Bewusstsein der relativen Gerechtigkeit. Man gehört zum Kreise der Frommen, man hat die Erkenntnis Gottes, man besitzt das Gesetz, man hat den guten Willen es zu erfüllen, man hat die Verheissung und das Verdienst der Väter, und vor allem man ist besser als die andern [1]). Daher erwacht diese Stimmung in ihrer vollsten Stärke an dem Bewusstsein des Abstandes, in welchem man sich gegenüber seiner Umgebung befindet. Daher ist das Sichmessen an andern, das Herabschauen auf Heiden und Samaritaner, Zöllner und Sünder und den gemeinen Haufen ein notwendiges Korrelat dieser specifisch pharisäischen Stimmung. Durch den Vergleich mit den andern, die noch schlechter waren, suchte man die Sicherheit und Gewissheit der eignen Position zu begründen und das immer sich aufdrängende Gefühl der Unsicherheit zu ersticken. — So kommt es, dass durch die Sündenangst und Bussstimmung der jüdische Gläubige nicht von sich selbst befreit und über sich selbst, seine Partei und Sekte hinübergetrieben wird. Schliesslich erscheinen ihm auch Reue, Busse, Bekehrung als gute Werke, die er sich zum Verdienst anrechnet.

Und doch wieder auch hier bei aller scheinbaren Sicherheit die tiefste quälendste Unsicherheit. Dass der Fromme bei Gott in Gunst stehe, ist freilich sicher. Aber wer gehört zu diesen Frommen, wer

1) Vgl. vor allem die vortreffliche Schilderung, die Paulus Rö. 2 von dieser Stimmung des Judentums entwirft. — Besonders sicher klingen noch die Bekenntnisse Jud. 8 18 I. Bar. 3 7: „Wir haben von uns abgethan alle Ungerechtigkeit der Väter, die wider Dich sündigten". — Ganz national ist die Stimmung Esth. C 9 f. F 12. — Besondern Nachdruck auf die Gotteserkentnnis des gläubigen Israels legt der Verfasser der Sapientia 15 2. vgl. auch IV. Es. 3 28 ff: „Handeln Babels Bewohner besser. Hat er deshalb Zion verworfen . . . . ? Hat Dich ein andres Volk erkannt ausser Israel, oder welche Stämme haben so Deinem Bündnis geglaubet, wie die Jakobs, deren Lohn nicht erschienen, deren Mühsal keine Frucht getragen hat:"

vermag Gott zu genügen? Innerhalb des Volkes Israels giebt es Fromme und Gottlose, Gesetzestreue und Gottverächter. Man muss schon zu dem engeren Kreise der Frommen gehören, Mitglied der Sekte sein, um Gott zu gefallen. Aber auch innerhalb dieses Kreises ist doch jeder einzelne auf sich gestellt und auf sein Thun. Aus diesem Labyrinth finden die Frommen den Ausweg nicht mehr zu dem einfachen schlichten Vertrauen auf die Güte Gottes. Man verliert sich mehr und mehr in Relativitäten, in ein ängstliches Nachzählen und Abwägen der einzelnen Werke gegen einander. Die alle wahre Frömmigkeit und allen sittlichen Ernst tötende Anschauung entsteht, dass es bei der göttlichen Forderung der Gerechtigkeit auf ein zahlenmässiges Ueberwiegen der guten Werke ankomme. Das Leben wird zu einem Rechenexempel, zu einem fortwährenden Ziehen der Bilance, die der Fromme bei Gott hat.

Ganz charakteristisch ist diese Auffassung in der in der späteren rabbinischen Theologie ausgebildeten Lehre von der זְכוּת (δικαιοσύνη θεοῦ) vertreten. Die Lehre trägt schlechthin äusserlichen Charakter. Gott bildet mit den fürsprechenden und anklagenden Engeln einen Gerichtshof, welcher über die einzelnen Frommen Gericht hält. So viele einzelne Gebote der Mensch erfüllt hat, so viele זְכִיּוֹת hat, so viele er dagegen nicht erfüllt, so viele עֲבֵירוֹת (Weber 278 nach Peah. I 16 b). Zum rechtfertigenden Spruch Gottes ist erforderlich, dass die Zahl der guten Werke überwiege. Ein einziges gutes Werk kann genügen, um den Ueberschuss herbeizuführen. Daher soll sich der Fromme ständig als halb rein und halb schuldig ansehen und ständig dies eine entscheidende Werk thun (Weber 281). Diese Bilance über das Leben der Frommen wird nicht nur im entscheidenden Gericht gezogen, sondern täglich (Weber 283). Und das Gesamtresultat kann sich täglich ändern. Lk. 18 14 κατέβη οὗτος δεδικαιωμένος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ παρ' ἐκεῖνον, ist der äusseren Form nach ganz pharisäisch. Vielleicht ist jene mechanische Auffassung vom Gericht bereits von Akiba Pirke Aboth III 24 (der Text ist hier allerdings nicht gesichert) ausgesprochen: Die Welt wird durch Gnade gerichtet und alles geschieht nach der Mehrzahl der Werke. — Vgl. noch die Vorstellung von der Klasse der Mittleren im Gericht. (s. o. S. 248).

Der Charakter der Frömmigkeit des Judentums ist tiefe Disharmonie. Der Glaube an den gerechten Gott, der im Gesetz sich offenbart und im zeitlichen und ewigen Gericht das Schicksal der Menschen nach deren Gerechtigkeit bestimmt, liefert ihr das Fundament. Unvermittelt und in ständiger Unsicherheit erhebt sich daneben das Bedürfnis nach einem barmherzigen und gütigen Gott. Vermessene Sicherheit und Selbstgefälligkeit und ein tiefes Sünden- und Buss-Gefühl, Sehnsucht nach Barmherzigkeit und eigner erbarmungsloser Sinn, ein

Sich-Beugen bis in den Staub vor Gott, hochmütige Starrheit gegen alle Nichtfrommen gehen hier unausgeglichen neben einander. In diesem Nebeneinander von übermächtiger Busstimmung und Sündenangst auf der einen, Exklusivität und aburteilendem Hochmut auf der andern Seite zeigt der Phaisäismus übrigens besonders deutlich die Gefahren einer jeden specifisch kirchlichen Frömmigkeit.

Anhang. Das unmittelbare (mystische) Verhältnis der Frommen zu Gott. Der Geist.

In der älteren Zeit der israelitischen Religionsgeschichte sind die Träger der Frömmigkeit die vom Geiste Gottes ergriffenen und getragenen Persönlichkeiten die Propheten. Eine weit verbreitete Ueberzeugung innerhalb der spätjüdischen Frömmigkeit ist es nun, dass diese direkte Berührung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen aufgehört habe. Kein Prophet steht mehr in Israel auf. Vor allem wirkte der allmählich sich vollziehende Abschluss des Kanons in dieser Ueberzeugung mit. Durch die Schaffung des Kanons wird Israels Religion Buchreligion, das freie Walten des Geistes hört auf. Israels Religionsgeschichte zerfällt damit in eine schöpferische Periode der Offenbarung und eine Epigonenzeit. Die Offenbarung erlangt man durch Auslegung der Schrift (Da. 9 1 f.).

Besonders charakteristisch kommt diese Ueberzeugung im I. Makkabäerbuch zum Ausdruck. Die Steine des verunreinigten Brandopferaltars werden bei Seite geschafft, „bis dass ein Prophet erstünde". 4 46. Simon wird zum Hohenpriester eingesetzt, bis ein glaubhafter Prophet käme. 14 41. vgl. 9 27. Der Verfasser des zweiten Teiles des Sacharja ist so überzeugt, dass in Israel kein Prophet mehr erstehe, dass er befiehlt, man solle jeden, der etwa als Prophet auftrete, als Betrüger behandeln (c. 13). In der Gegenwart hat Israel keine Propheten mehr. LXX. Da. 3 38 (Gebet Asarjae). II. Baruch 85 1. 3 („die Propheten haben sich schlafen gelegt"). Josephus c. Ap. I 41 (διὰ τὸ μὴ γενέσθαι τὴν τῶν προφητῶν ἀκριβῆ διαδοχήν).

Dagegen erwartet man von der Zukunft diese unmittelbare Berührung des göttlichen mit dem menschlichen Geist. In der Zukunft sollen wieder Propheten aufstehen. Sib. III 781 „das Schwert werden die Propheten des grossen Gottes wegnehmen", vgl. I. Mk. 4 46. 14 41 (s o.) Ja die Hoffnung geht in Anlehnung an alttestamentliche Weissagungen (Joel 3 1-2) noch weiter. In der Zukunft sollen alle Frommen Träger des Geistes sein. Sie sollen keine Propheten mehr nötig haben, sie zu lehren. Denn sie werden selbst voll göttlichen

Geistes sein. Es wird Aufgabe des Messias sein, den Geist auf alle Gläubigen auszugiessen. Levi 18. Juda 24. vgl. Sib. III 582 [1]).

Das ist aber nur die eine Seite der Betrachtung. Es zeigt sich daneben doch, dass aller Theorie zum Trotz sich die Ueberzeugung hält, dass auch in dieser späten Zeit hier und da Gottes Geist direkt auf bevorzugte Menschen wirkt und sie zu Trägern seiner Offenbarung macht. Es zeigen sich auch hier und da noch Spuren von wirklichen Erfahrungen des göttlichen Geistes. Man kannte in den Kreisen der Frommen die ekstatischen Erlebnisse, in denen der Geist Gottes sich auswirkte.

Schon das ist bemerkenswert, dass in fast sämtlichen Apokalypsen die Vorgänge pneumatischer Art bei den Männern der Vergangenheit besonders hervorgehoben und eingehend geschildert werden. So wird im Danielbuch fortwährend betont, dass Daniel den heiligen Geist — man beachte auch diesen nicht ganz ungewöhnlichen Ausdruck — [2]) habe. Eine Schilderung der prophetischen Ekstase ist Da. 4 16 gegeben, im Text der LXX noch ausführlicher und charakteristischer als im Grundtext. LXX: „καὶ φοβηθεὶς τρόμου λαβόντος αὐτὸν καὶ ἀλλοιωθείσης τῆς ὁράσεως αὐτοῦ κινήσας τὴν κεφαλὴν ὥραν μίαν ἀποθαυμάσας ἀπεκρίθη . . . φωνῇ πραείᾳ". Hier ist alles charakteristisch, das Zittern, das Verändern des Gesichtes, das Bewegen des Hauptes, das Schweigen von einer Stunde (Apok. Joh. 8 1), endlich das Reden mit leiser Stimme. — Das kann kaum ohne Bekanntschaft mit ekstatischen Erfahrungen geschrieben sein.

Auch in den Henochbüchern wird Henoch als Geistesträger geschildert. Der Geist entrückt Henoch in die Himmel. 71 5. Er schreit mit lauter Stimme, mit dem Geist der Kraft 71 11. Er befiehlt, seine Söhne um sich zu sammeln, weil der Geist Gottes über ihn ausgegossen sei. 91 1. [3]). — Rebekka spricht in den Jubiläen den Segen über Jakob, nachdem der Geist der Wahrheit (Hndschr. der heilige Geist) in ihren Mund gekommen ist. Jub 25 14. Auf Isaak kommt der Geist der Weissagung, da segnet er Levi und Juda. 31 12 [4]). vgl. 40 5. Nach Test. Sim. 4 hat Joseph den Geist

1) Der Messias selbst wird als Träger des Geistes gedacht. Ps. Sal. 17 37 („stark an heiligem Geist"), 18 7 („in geistgewirkter Weisheit"). — Auf ihm ruht der siebenfach geteilte Gottesgeist. I. Hen. 49 3 (vgl. Jes. 11 2) 62 2.

2) Da. 4 5. 6. 15 heiliger Geist. 5 11 heiliger Geist Gottes. 5 14 Geist Gottes. LXX 5 12. 6 4 πν. ἅγ. (H. ausnehmender Geist, Th. πν. περισσόν).

3) I. Hen. 83 2 schaut Henoch zwei Gesichte bevor er ein Weib nahm. Beachte den Zusammenhang zwischen Geistmitteilung und Askese.

4) Die Sibylle redet natürlich im Geist Gottes. III 701 u. ö.

Gottes. Ueber Levi kommt der Geist der Einsicht des Herrn, durch diesen schaut er die folgende Vision (Entrückung in den Himmel) Levi 2 [1]).

Jub. 32 21-26 sieht Jacob im Traum einen Engel mit sieben Tafeln kommen, die Jacob liest. Durch die Wirkung des Engels behält er alles was er gelesen und gesehen hat, so dass er alles aufschreiben kann. Was hier als Wirkung des Engels beschrieben wird, das sind pneumatisch-ekstatische Erfahrungen, wie sie sich auch sonst nachweisen lassen. Eine Kenntnis von diesen Dingen muss der Berichterstatter gehabt haben. — Ganz besonders lebendig werden die Wirkungen des Geistes auch in den Zusätzen zu Daniel geschildert. Susanna Theod. 45f: „Gott erweckte den heiligen Geist eines sehr jungen Mannes, und derselbe rief mit lauter Stimme: Ich bin unschuldig an dem Blute dieser da." (Bemerkenswert ist, dass LXX 46 hier berichtet, dass der Engel dem Daniel den Geist der Wahrheit gegeben haben). Treffend wird hier das plötzliche, impulsive und explosionsmässige an der Wirkung des Geistes hervorgehoben. Bel. 36 ergreift der Engel des Herrn den Propheten am Kopf und versetzt ihn nach Babylon. Hier haben wir eine allerdings ins Grob-Materielle gesteigerte, durch den Geist bewirkte Entrückung. — Auch im IV. Esra sind Geisteserfahrungen lebendig geschildert. 5 22 „Da bekam meine Seele den Geist der Einsicht." (vgl. II. Bar. 10 1 „und nach sieben Tagen kam das Wort Gottes über mich" und Jub. 12 17. Man beachte die Parallele von Wort und Geist). Besonders charakteristisch ist die pneumatische Erfahrung, die 14 37 ff. geschildert wird. Hier wird ein äusseres Mittel der Ekstase gebraucht. Esra muss einen Kelch trinken. „Da that ich den Mund auf und siehe ein voller Kelch ward mir gereicht der war gefüllt wie von Wasser, dessen Farbe aber dem Feuer gleich war". Da „entströmte meinem Herzen Einsicht, meine Brust schwoll von Weisheit, meine Seele bewahrte die Erinnerung". Und nun öffnet sich der Mund Esras, er diktiert den um ihn versammelten Männern die verloren gegangenen (verbrannten 14 21) heiligen Schriften, und die Männer schreiben sie auf in „Zeichen, die sie nicht verstanden". — Auch hier liegen psychologisch und religionsgeschichtlich sehr interessante, wenn auch phantastisch zurechtgestutzte Erfahrungen zu Grunde. Heranzuziehen wären hier noch die sehr interessanten Schilderungen der Ekstase des Jesaia in der allerdings halbchristlichen Ascensio Jesaiae. In dem speciell jüdischen Martyrium des Jesaia heisst es 5 14: „Jesaia aber schrie weder, noch weinte er, als er zersägt wurde, sondern sein Mund unterhielt sich mit dem heiligen Geist, bis er entzweigesägt war". Noch lebendiger ist die Schilderung 6 10-12: „Und während er im heiligen Geist redete, — da verstummte er und seine Besinnung verschwand, und er

1) In den Testamenten ist der Geist auch als die Kraft des guten sittlichen Lebens gedacht. Benj. 4 „der die Gnade des guten Geistes hat" vgl. Hebr. Test. Naphth. 10: „Wohl dem Menschen, der den heiligen Geist Gottes, den er in sein Inneres gelegt und eingeblasen hat, nicht besudelt." Jub. 1 21 „schaffe ihnen ein reines Herz und einen heiligen Geist." vgl. 1 23.

sah die Männer nicht mehr, die vor ihm standen, und seine Augen waren zwar offen, sein Mund aber schwieg, und die Besinnung war aus seinem Leibe von ihm in die Höhe entwichen; doch athmete er noch, denn er sah eine Vision." — Vielleicht ist auch noch das Testamentum Job. hier heranzuziehen. (Text and Studies V 1. James, Apocrypha anecdota II). Wir haben auch hier keine unbearbeitete jüdische Schrift, sondern eine jüdische Haggada in leichter christlicher Bearbeitung. In dieser Schrift findet sich c. 46—51 (p. 133—136) eine Schilderung des Zungenredens, die an Deutlichkeit und Anschaulichkeit die Andeutungen des neuen Testaments hinter sich lässt. Stände der jüdische Charakter des betreffenden Abschnittes fest, so wäre damit bewiesen, dass jene eigentümliche Erscheinung des Zungenredens im Judentum seine Heimat habe.

Es ist wahr, wir haben hier überall Schilderungen aus vergangener Zeit. Alle jene pneumatischen Erscheinungen werden den Heroen der Vergangenheit zugeschrieben. Aber diese Beschreibungen ekstatischer Zustände kehren so häufig wieder und enthalten eine solche Fülle konkreter merkwürdiger Einzelzüge, die bei weitem nicht alle alttestamentlichen Vorbildern entlehnt sind, dass man behaupten kann, den Schriftstellern, welche die vom Geist hervorgerufenen Zustände derart beschreiben konnten, lagen ähnliche Zustände und Vorgänge auch in der Erfahrung nicht fern.

Wir können dafür noch einen andern Beweis führen, wenn wir uns aus dem vorigen Abschnitt daran erinnern, dass πνεῦμα ἅγιον und σοφία eng verwandte Dinge sind. Es werden also schliesslich die Wirkungen der σοφία identisch sein mit den Wirkungen des heiligen Geistes. Unter diesem Gesichtspunkt ist es bemerkenswert, wie die Sapientia [1]) die Wirkungen der Weisheit schildert. Sie lehrt „die Kraft der Elemente . . . den Kreislauf der Jahre und die Stellungen der Gestirne, die Natur der Tiere . . . . die Gewalt der Geister und die Gedanken der Menschen, die Verschiedenheiten der Pflanzen und die Kräfte der Wurzeln." 7 18-20. „Von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend, begabt sie Freunde Gottes und Propheten" 7 27. Sie weiss „sowohl über das Alte als über das Zukünftige (Gegründetes) zu erschliessen." 8 8. Es ist wahr, der Verfasser begreift das Wesen des heiligen Geistes der Weisheit wesentlich intellektuell. Aber deutlich

1) Aehnliche Kombinationen zwischen Geist und Weisheit liegen bereits beim Siraciden vor. 24 33 „διδασκαλίαν ὡς προφητείαν ἐκχεῶ." 39 6 „wenn der Herr der Allmächtige es will, so wird er (der Schriftgelehrte) mit dem Geist der Einsicht erfüllt. Er wird dann Worte der Weisheit in Fülle von sich geben, und im Gebete wird er den Herrn preisen."

blicken auch durch diese Schilderung die pneumatischen Erfahrungen hindurch. Die Weisheit ist es, welche die Propheten begabt, sie giebt Macht über die Geister, sie durchdringt das Innere der Menschen (Gedankenlesen), sie weissagt die Zukunft. — Und das alles ist für den Verfasser der Sapientia gegenwärtige Erfahrung.

So finden sich denn in der That auch Spuren, die darauf hindeuten, dass auch im Spätjudentum pneumatische Begabungen und Erfahrungen keineswegs ausgestorben waren. Von Johannes Hyrkan wird gerühmt, dass er prophetisch den Sieg seiner Söhne in der Schlacht gegen Antiochus Kyzikenus geschaut habe. Von ihm sagt Josephus, dass er die drei Aemter, das königliche, hohenpriesterliche und prophetische in sich vereinigt habe [1]). — In den Kreisen des officiellen Judentums war das Dogma allerdings mächtiger als das Leben. Man wird an derartigen Erscheinungen vorübergegangen sein, man konnte sie nicht anerkennen. Aber auch die Polemik in Sacharja 13 setzt doch das Auftauchen prophetischer Begeisterung voraus. Jedenfalls scheinen die pneumatischen Erfahrungen in den vom officiellen Judentum abseits stehenden Kreisen lebendig geblieben zu sein. An nicht weniger als drei Stellen tauchen in der Geschichte Israels weissagende Essener auf. Der Essener Judas weissagt die Ermordung des Bruders des Aristobul, des Antigonus. Josephus B. I 78—80. A. XIII 311—313; Menachem soll dem Herodes sein künftiges Regiment und zum Teil auch die Länge desselben vorausgesagt haben. A. XV 373—379; Simon weissagte dem Archelaus, dem Sohn des Herodes, seinen Untergang. A. XVII 345—348. B. II 112—113. Hierher gehört auch alles, was an verschiedenen Stellen von der wunderbaren Gabe des Gott zwingenden Gebetes berichtet wird. Besonders berühmt war der Beter Onias (um 70 a. Chr.), der einst, als Dürre und Hungersnot herrschte, einen Kreis um sich gezogen haben soll, mit dem Bemerken, dass er nicht eher aus ihm herausgehen werde, als bis Gott ihn erhört habe. Und sofort sei der Regen heruntergekommen. Jos. A. XIV 22. Taanith III 9—11 [2]).

---

1) Josephus A. XIII 282. 299. B. I 68.

2) Diese Stelle (vgl. auch Taanith 23a) giebt eine ausführliche Beschreibung (Wünsche I 439f. 454 ff.) der zauberkräftigen Wirkungskraft des Gebets. Dem Simon ben Schetach war diese Wunderkraft bedenklich. „Wärest Du nicht Choni, so würde ich Dich in den Bann legen. Aber was soll ich gegen Dich thun? Du bist wie ein verzärtelter Sohn vor Gott.“ Im Zusammenhang desselben Traktats werden noch eine ganze Reihe von solchen Betern genannt: Nicodemus ben Gorion (Zeitgenosse der Zer-

Auch von Jochanan ben Zakkai heisst es „er mühte sich nicht ab mit seiner ganzen Kraft und sofort fiel der Regen. Jer. Taan. III 68a (Schlatter 59). — Hierher gehört auch der Bericht unserer Evangelien, dass die Jünger der Pharisäer — nach ihrer Ueberzeugung natürlich durch pneumatische Kraft — Dämonen austrieben Mt. 12_{27}. Auch visionäre Erfahrungen scheinen gerade unter den Rabbinen nicht selten gewesen zu sein [1]). Es ist bereits darauf hingewiesen, dass von einer Reihe von Rabbinen am Ende des ersten Jahrhunderts berichtet wird, dass sie ins Paradies eingegangen seien, und dass dieser merkwürdige Ausdruck nur auf ekstatische Erfahrungen der Entrückung und des visionären Schauens und Hörens himmlischer Geheimnisse gedeutet werden könne (s o. S. 349f Chagiga 14b. II. Kor. 12_1 ff.). Dass solche pneumatischen Erfahrungen thatsächlich vorgelegen haben, wird ja auch durch die zahlreichen Schilderungen derartiger Himmelfahrten, welche die frommen Väter der Vergangenheit erlebt haben sollen, wahrscheinlich gemacht [2]).

Schliesslich glaubte man wenigstens in der späteren Tradition an eine Wirksamkeit des Geistes in Bezug auf das rabbinische Lehr-

störung Jerusalems. Taan. 19b Wünsche I 441), zwei Enkel des Choni (Onias), Abba Chilkia und Chanan Hanechba. (Taan. 23a. W. I 457—459), der auch sonst als Wunderthäter geltende R. Chanina ben Dosa (Taan. 24a, W. I 465. vgl. 24b. 25a, W. I 466f; Joma 53b. W. I 372), R. Akiba (25b; W. I 470), der nach einem kurzen Gebet erhört wird, während R. Eliezers langes Beten unerhört blieb. Nach Jer. Berachoth 9b (Bacher I 360f.) sollen Jose's des Galiläers (um 100) Regengebete besonders wirksam gewesen sein. Immer handelt es sich hier um eine magisch wirkende Gebetskraft, und dass es sich hierbei so oft um ein Regengebet handelt, geht sicher auf uralten Aberglauben zurück. Die Zauberkunst des Regenmachens ist in allen Religionen und gerade in den niedersten weit verbreitet. Dass man in rabbinischen Kreisen hinsichtlich des Wertes dieses Verkehrs mit Gott skeptisch war, zeigt ein charakteristisches Wort Jochanan ben Zakkais über den Wunderthäter R. Chanina ben Dosa. Berach. 34b (Wünsche I 58).

1) Diese mystischen Tendenzen scheinen namentlich bei Jochanan ben Zakkai und seiner Schule vorhanden gewesen zu sein. (s. o. S. 349) vgl. noch Sukka 45b (Wünsche I 395), wo eine Tradition von Simon ben Jochai (3. Jahrh.) berichtet wird. Danach rechnet dieser sich und seinen Sohn zu den „Kindern des Aufsteigens". Es war also auch damals noch diese merkwürdige Kunst der Ekstase bekannt.

2) Man vergleiche: die Himmelfahrt des Henoch: I. Hen. 71 und II. Hen. 1ff., des Levi: Test. Levi 2—5, des Baruch (IV. Baruch), des Jesaia (Ascensio Jesaiae), des Sophonja (Apok. d. Sophonja), des Adam (Vita Adae) u. s. w.

amt; Hillel, der kleine Samuel, Eliezer ben Hyrkan sollen Träger des Geistes gewesen sein (Schlatter J. G. 257)[1].

Das sind vereinzelte Spuren, die daraufhin deuten, dass die Erfahrungen des Geistes innerhalb der spätjüdischen Frömmigkeit stärker und mannigfaltiger gewesen sind, als eine dogmatische Theorie es annehmen wollte, und als die Tradition es überliefert hat. — Freilich bleiben die Erscheinungen doch in letzter Hinsicht vereinzelte und zufällige. Ihr Gepräge erhält die jüdische Frömmigkeit nicht von dieser Seite. Den wunderbaren pneumatischen Erfahrungen fehlte, auch wenn sie vorhanden waren, der begeisterte Glaube; es herrschte das Dogma, dass man in einer Zeit ohne Wunder und ohne Wunderträger und Propheten lebe. Im jungen Christentum mögen jene pneumatischen Erfahrungen gar nicht viel häufiger gewesen sein, als im Judentum. Aber hier kam ihnen der Glaube, dass Gott in diesen letzten Tagen seinen Geist ausgiesse auf alles Fleisch, entgegen, und verlieh ihnen ausserordentliche Bedeutung und begeisternde Kraft.

Kapitel VII. Zur Anthropologie.

Die Entwickelung der Anschauung vom Wesen des Menschen, soweit man überhaupt hier von einer Gesammtanschauung sprechen kann, interessiert uns in diesem Zusammenhang wesentlich in einer Hinsicht. Ich schicke jedoch, ehe ich auf diesen Punkt näher eingehe, einige allgemeine Bemerkungen zur Anthropologie des Judentums voraus.

Für die alttestamentliche Grundanschauung[2] kommen wesentlich drei Termini in Betracht: Fleisch und Blut בָּשָׂר וְדָם, Seele, (Leben) נֶפֶשׁ, Geist רוּחַ. Fleisch (und Blut) ist der Mensch nach seiner sinnenfälligen Aussenseite. Geist ist der göttliche Lebensodem im Menschen, der das Fleisch belebt. Zieht Gott seinen Geist zurück, so stirbt alles Fleisch. Nephesch ist das beseelte Innenleben von einer etwas andern Seite betrachtet, insofern bei diesem Begriff der Accent auf die Sonderexistenz, das individuelle Leben fällt, das durch den alles belebenden Gottesgeist in dem Einzelwesen zu stande ge-

1) S. oben über die Vorstellung des Empfanges des Geistes durch Handauflegung bei der Ordination.

2) Vgl. H. Schultz, Alttestamentliche Theologie [6] 492 ff.

bracht wird. Seele und Geist sind also eng verwandte und doch um eine Nüance verschiedene termini, deren Gebrauch natürlich ein wechselnder und fliessender ist. Von einer trichotomischen Einteilung des menschlichen Wesens kann dabei keine Rede sein. Die Termini, Seele und Geist, bezeichnen dieselbe Sache nur unter anderm Gesichtspunkt.

Wenn wir hier von einem Wandel in der Gesamtanschauung innerhalb des Spätjudentums überhaupt reden können, so vollzieht sich dieser nach zwei Richtungen. Einmal verschwindet der feinere Unterschied zwischen Seele und Geist ganz. Nephesch und Ruach werden vollständig Korrelatbegriffe, die ganz beliebig wechseln und für einander eintreten. Die Psychologie des Spätjudentums ist ungeheuer einfach, sie scheidet einfach zwischen der Aussenseite und der Innenseite des Menschen, zwischen Seele und Leib [1]).

Auf der andern Seite wird der Unterschied zwischen diesen beiden Wesensseiten des Menschen ein stärkerer, die Spannung eine

1) Vgl. hierüber Charles, Critcal History of the doctrine of a future life. 194. 231 ff. 300 u. ö. Bereits Sir. 16 17 heisst es: „Was ist meine Seele unter den vielen Geistern." Dass die Begriffe Seele und Geist Synonyma geworden sind, kann man besonders an der Bezeichnung der Toten, der Bewohner der Scheol, sehen. Sie heissen bald Seelen bald Geister. So z. B. Seelen; I. Hen. 9 3. 10. 22 9. 11. 12. 13. (äth. Text; Gr.: πνεύματα) 36 4. 102 5. 11. 103 7. Geister: 22 5. 6. 7. 103 3. 4. 8 und in dem Zusatzkapitel 108 3. 6. 7. 11. vgl. 22 3 πνεύματα τῶν ψυχῶν. 93 12 „eine Seele oder einen Geist." Die Psalmen Salomos kennen nur den Terminus Seelen; ebenso spricht das slavische Henochbuch von Seelen. 23 5. 58 5. vgl. II. Bar. 30 2. 4. (51 15), dagegen Jub. 23 31 wieder von Geistern der Abgeschiedenen (die dichotomische Teilung des menschlichen Wesens kommt hier besonders klar zum Ausdruck). Abwechselnd gebraucht IV. Esra die Ausdrücke: Seelen 7 75. 93. 99. 100 und Geister 7 78. 80 (?). II. Mk. 7 22 finden sich Ruach und Nephesch neben einander (πνεῦμα ζωῆς). Das kann aber nur ein Zufall sein, da die Anschauung von II. Mk. durchaus dichotomisch ist. 6 30. 7 37 (V) 14 38. 15 30. Selbst die Sapientia teilt den Menschen einfach in Seele und Leib. 2 3. 3 1. 8 19. 20. 9 15. Auch hier ist der Geist identisch mit der Seele. 15 8. 16. 16 14. Wenn daher 15 11 neben ψυχὴ ἐνεργοῦσα das πνεῦμα ζωτικόν genannnt wird, so liegt hier nur ein Parallelismus membrorum vor. Merkwürdig und singulär ist I. Hen. 16 1: πνεύματα ἐκπορευόμενα ἐκ τῆς ψυχῆς τῆς σαρκὸς αὐτῶν. — Die ältere, alttestamentliche Anschauung vom „Geist" ist vielleicht noch nachweisbar Sir. 38 23. I. Bar. 2 17: „die Toten, deren „Geist" aus ihrem Leib genommen ist". Tob. 3 6: „Befiehl, das mein Geist von mir genommen werde". Jud. 10 13. Beachte auch, dass die Engel und Dämonen als immaterielle Wesen Geister genannt werden. I. Hen. 13 6. 15 4. 6. 7. 8 f. 10 ff. 16 1. 39 12. Jub. 1 25.

grössere. Nach alttestamentlicher Anschauung gehörten beide, Seele und Leib des Menschen, durchaus der vergänglichen Welt an. Beide, das äussere Dasein und die individuelle Existenz, hören mit dem Tode auf. Höchstens wird an ein schattenhaftes Dasein in den Gräbern oder in der Scheol gedacht. Vom Geiste Gottes gilt das insofern nicht, als er mit dem Tode der Menschen zu Gott, der ihn gegeben, zurückkehrt. Aber auch von ihm gilt, dass er in der Form der individuellen Daseinsweise aufhört zu existieren. So sind Seele und Leib des Menschen unter diesem Gesichtspunkt gleichwertig und gleichartig, sie stehen in allerengster Verbindung mit einander.

Das wird anders mit dem Aufkommen des Gedankens der individuellen Vergeltung im Jenseits. Namentlich da, wo dieser Gedanke in der Form der Vergeltung unmittelbar nach dem Tode auftritt, wo hier eine Scheidung der Geister angenommen wird, und der Hades sich in Paradies und Hölle spaltet, entsteht auch eine andere Anschauung vom Wesen des Menschen. Der unendlich wichtigere Teil im Wesen des Menschen wird nun die Seele oder der Geist, das Innenleben des Menschen. Die Seele ist der unsterbliche Teil des Menschen, der Teil auf dessen Geschick alles ankommt, den Leib kann man fahren lassen. In den Jubiläen (23 31) heisst es: „Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viele Freude haben," — oder „Eure Geister aber, nämlich die von euch, die ihr in Gerechtigkeit sterbt, werden leben, sich freuen und fröhlich sein; ihre Geister werden nicht vergehen." I. Hen. 103 4. Der schroffe Gegensatz im Evangelium zwischen den Menschen, die nur den Leib töten, und Gott, der Leib und Seele vernichten kann — das kühne Wort von dem eine ganze Welt überragenden Wert der menschlichen Seele und dem Gewinn, der Verlust, dem Verlust, der Gewinn der Seele (des Lebens) bedeutet, sind doch erst auf dem Untergrunde der eschatologisch bestimmten Anthropologie des Spätjudentums verständlich.

Freilich zeigt sich gerade darin, dass die Hoffnung auf eine geistige Vergeltung im Jenseits nicht die herrschende im Judentum wurde, — mit welcher Stärke die alttestamentliche Auffassung vom Wesen des Menschen und der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele die gesamte Anschauungswelt des jüdischen Volkes bedingte. Zur Herrschaft wenigstens auf palästinensischem Boden gelangte die der alttestamentlichen anthropologischen Voraussetzung entsprechende Vorstellung von der jenseitigen Vergeltung: die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes und die Annahme, dass bis zur Auferstehung

die Toten schlafen. Aber immerhin war die andre spiritualistische Auffassung weiter verbreitet, als man gewöhnlich annimmt, und auch in der Kombination beider Anschauungen, in der Annahme eines eben doch schon differenzierten Zwischenzustandes zeigt sich der Einfluss der ersteren. Ueberall aber, wo sich in dieser oder jener Form der Gedanke der unmittelbaren Vergeltung findet, entsteht auch der Ansatz einer dualistischen Spannung in der Anthropologie.

Dennoch ist das Judentum im grossen und ganzen der schroff dualistischen, hellenischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele ferngeblieben. Selbst das hellenistische Judentum, das eine Auferstehung des Leibes im grossen und ganzen nicht kennt, zeigt doch, — wenn wir von Philo absehen — sehr wenig Spuren von der Anschauung, dass der Leib, die materielle irdische Daseinsweise, der Ursprung alles Unglücks und die Quelle der Sünde, ein Hindernis und Hemmnis des ursprünglichen, höheren Lebens der Menschen sei. Immerhin schlägt die Sapienta einmal vorübergehend diesen Gedanken an. „Der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den vielsinnenden Geist.“ 9 15. Aber andrerseits wohnt die göttliche Weisheit sowohl in der Seele, wie im Leibe des Menschen 1 4., und die Beschaffenheit des Leibes entspricht der Beschaffenheit der Seele. „Da ich von guter Natur war, war ich auch in einen unbefleckten Leib gekommen.“ 8 19 f. [1]). Und wenn auch der Verfasser die Auferstehung des Leibes nicht kennt, so findet sich doch bei ihm der Gedanke nicht direkt ausgesprochen, dass der Tod Befreiung vom Leibe, und der Inhalt des sittlichen Strebens die Abkehr von der Welt sei [2]). Der dualistische Gedanke ist hier also nur in den ersten Ansätzen vorhanden. Philo scheint mit seiner specifisch dualistischen und pessimistischen Anthropologie (s. u. Abschnitt V.) so ziemlich allein gestanden zu haben.

Aber wenn auch der eigentliche Dualismus in der Auffassung

1) Die hier angedeutete Annahme der Präexistenz der Seelen ist im Judentum — von der Philosophie Philos abgesehen — ausserordentlich selten. Vielleicht ist sie vom Verfasser des II. Hen. vertreten. 23 5. „Alle Seelen sind bereitet (= geschaffen?) vor der Welt“ vgl. 49 2 58 5. Nach IV. Es. 4 35 f. ist wenigstens die Zahl der Gerechten, welche in die Welt kommen sollen, von Anfang an bestimmt. Spätere rabbinische Spekulationen vgl. bei Weber [2] 225.

2) vgl. aber 15 8. Der Mensch ist von Erde genommen und kehrt zur Erde zurück, nachdem das Darlehen der Seele von ihm zurückgefordert ward.

vom Wesen der Menschen ins Judentum nicht eindringt, so entwickelt sich hier — und das ist der Punkt in der Anthropologie des Judentums, auf den es uns ankommt — dennoch ein ausgesprochener ethischer Pessimismus. Entsprechend der Gesamtanschauung vom Verhältnis der Frommen zu Gott wird immer stärker die Behauptung von der ethischen Unzulänglichkeit und der Verderbtheit der Menschen erhoben. Die oben dargestellte Anschauung von der Notwendigkeit und dem Werte der Busse beruht ja schon auf dieser Ueberzeugung von der Grundverkehrtheit alles menschlichen Wollens und Strebens.

Schon in unsrem Zeitalter entsteht so in Anlehung an Stellen, wie Gen. 6 5 8 21, innerhalb des palästinensischen Judentums die Lehre vom bösen Trieb [1]) (יֵצֶר רַע), der im menschlichen Herzen obwaltenden Tendenz zum Bösen. Diese Ansicht vom bösen Trieb lässt sich mit grosser Wahrscheinlichkeit bereits bis auf Sirach zurückführen.

Die entscheidende Stelle ist 21 11 a ὁ φυλάσσων νόμον καταχρατεῖ τοῦ ἐννοήματος αὐτοῦ. Mit Zuhülfenahme des Syrers übersetzte Ryssel mit Recht: „Wer das Gesetz beobachtet, hat (bekommt) seinen Trieb in seine Gewalt.“ Hier ist mit „Trieb“ bereits ganz klar die im Menschen wohnende Tendenz zum Bösen bezeichnet. Eine genaue Parallele liegt Kidduschin 30 b vor: „Ich schuf einen bösen Trieb, ich schuf für ihn das Gesetz als Heilmittel. Wenn ihr euch mit dem Gesetz beschäftigt, sollt ihr nicht in seine Hand fallen“ (vgl. Wünsche II 1, 90 vgl. zum Ausdruck, seinen Trieb beherrschen, Pirke Aboth IV 2). Sir. 17 31 ist wahrscheinlich (in der zweiten Hälfte nach dem Syrer) zu übersetzen: „Was scheint heller als die Sonne und doch verfinstert sie sich. So verhält sichs mit dem Menschen, der seinen Trieb nicht unterwirft“ [„weil er Fleisch und Blut ist,“ ist vielleicht Zusatz]. Ebenso kann man 37 3 den ursprünglichen Sinn vermuten: „O böser Trieb (ὦ πονηρὸν ἐνθύμημα). Weshalb hast Du Dich herangewälzt, um das feste Land mit Tücken zu bedecken!“ 15 12 ff. wird mit Bestimmtheit die Anschauung abgewiesen, dass Gott für die Sünde der Menschen verantwortlich zu machen sei. In diesem Zusammenhang heisst es 15 14 (H): „Denn Gott schuf den Menschen am Anfang und gab ihn in die Hand seines Triebes (יֵצֶר διαβούλιον; der mittlere Vers in H, „und gab ihn in die Hand seines Räubers,“ scheint Zusatz zu sein). Wenn Du willst, so beobachte die Gebote, und Einsicht besteht darin, seinen Willen zu thun.“ (H 15 c ist Zusatz: „Feuer und Wasser sind hingelegt vor Dich; wonach Du willst, kannst Du Deine Hand ausstrecken.“) Auch hier wird man nach dem Vorhergehenden unter dem Trieb den bösen Trieb verstehen, nicht die freie Selbstbestimmung der Menschen. Zwischen dem Trieb auf der einen, dem Gesetz auf der andern Seite soll der Mensch wählen, wie zwischen Feuer und Wasser.

1) vgl. zum folgenden die lehrreiche Untersuchung von F. Chr. Porter, „The Yeçer Hara,“ a study in the jewish doctrine of sin. Biblical a. Semitic Studies. New York 1901. 93—156, besonders 136 ff.

Wie oben tritt dann der „Trieb" dem Gesetz gegenüber. Damit ist freilich der Gedanke ausgesprochen, dass auch der Trieb des Menschen letztlich von Gott stamme. Auch vor diesem Gedanken scheut Sirach nicht zurück (vgl. 11 14-16 im hebräischen Text, 39 13-35). Es scheint dabei die Vorstellung obzuwalten, dass auch der Trieb, das Begehren überhaupt, von Gott stamme. Ohne Begehren giebt es kein (irdisches) Leben. Aber in der Hand des Menschen wird das Begehren zum bösen Triebe. vgl. die spätere rabbinische Anschauung hierüber bei Porter 114 - 119. Ganz analog der Auffassung des Sirach ist übrigens Jak. 1 13-15: ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος. Auch Sir. 17 6 wird διαβούλιον Uebersetzung von יֵצֶר sein. Undeutlich ist der Sinn von H. 6 22. = Gr. 27 5 f. (Porter 141 f), und vielleicht mag auch noch an andern Stellen, die vom Jezer handelten, der ursprüngliche Sinn durch die Uebersetzungen verdeckt sein.

Am Ende dieser Periode begegnen wir der Lehre vom bösen Triebe im IV. Era. Hier scheint sich dieser Terminus unter den Ausdrücken: cor malignum, malignitas radicis zu verbergen.

Schon Adam hatte das „böse Herz" und deshalb sündigte er 3 21, vgl. 4 30 f. Und wie Adam so haben seine Nachkommen das böse Herz, die Krankheit wurde dauernd. 3 20. 26. 7 48. Wie schon bei Sirach der Mensch zwischen seinen Trieb und das Gesetz gestellt erscheint, so heisst es auch hier: „Das Gesetz war im Herzen des Volkes, aber zusammen mit dem schlimmen Keim". 3 22 [1]). Die Frommen bekommen ihren Lohn, weil sie den schweren Streit gekämpft, den ihnen anerschaffenen bösen Sinn zu besiegen. 7 92 (vgl. 14 34). Dem entspricht bei Esra die Hoffnung, dass in dem kommenden Aeon „der Keim (radix) versiegelt", d. h. der böse Trieb vernichtet werden wird. 8 53..

Die Lehre vom bösen Trieb scheint älter zu sein, als die in späterer Zeit die rabbinische Theologie beherrschende Annahme von einem guten und bösen Trieb im Menschen. Noch in dem Wort des R. Ben Soma (um 100. Pirke Aboth IV 2) heisst es einfach: Wer ist mächtig? Der welcher seinen Trieb beherrscht. Aber bereits in einer Stelle der Testamente scheint jene spätere Anschauung angedeutet zu sein. Asser 1: „δύο ὁδοὺς ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ δύο διαβούλια καὶ δύο πράξεις καὶ δύο τόπους καὶ δύο τέλη.

Die Spekulation vom bösen Trieb zeigt, wie tief durchdrungen die jüdischen Frommen von der Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit des menschlichen Wesens waren Dabei sind aber zwei weitere Konsequenzen oder Abwege innerhalb des palästinensischen Judentums

1) II. Bar. 18 werden Mose und die, die von dem Licht des Gesetzes nahmen, denen gegenübergestellt, die von der Finsternis Adams nahmen.

dauernd vermieden. Einmal findet sich auch in der Lehre vom bösen Triebe nirgends eine deutliche Spur der Anschauung, dass die Sünde der böse Trieb, mit dem leiblichen Dasein der Menschen an und für sich und notwendig verbunden sei [1]). Der böse Trieb eignet nach der Gesamtauffassung nicht dem Leibe, sondern dem Herzen des Menschen. Er beruht im letzten Sinne nicht auf seiner natürlichen Anlage, sondern auf seiner ethischen Verkehrtheit. Es ist neuerdings [2]) übrigens treffend nachgewiesen, dass selbst in der späteren rabbinischen Theologie und deren Lehre vom guten und bösen Trieb nicht etwa der gute Trieb der Seele und der böse Trieb dem Leibe des Menschen eigne, vielmehr beide dem Ganzen des menschlichen Wesens angehören. Wenn Paulus πνεῦμα und σάρξ als zwei den menschlichen Willen unbedingt beherrschende und diesen niederzwingende Mächte anschaut, und wenn er die Wurzel der σάρξ doch wesentlich in dem leiblich-sinnlichen Wesen des Menschen sucht, so geht er damit seine Wege abseits von rabbinischer Theologie und bringt eine specifisch hellenische Auffassung an das Christentum heran.

Damit hängt zweitens zusammen, dass bei aller noch so starken Anerkennung der grundverkehrten Tendenz des menschlichen Wesens und Willens der Gedanke der menschlichen Freiheit und Verantwortlichkeit niemals aufgehoben wird. Gegen die Aufhebung der Freiheit protestiert das jüdische fromme Bewusstsein in seinem Centrum. Aufhebung der Freiheit würde Aufhebung des Gesetzes bedeuten. Daher wird so oft betont, dass dem bösen Trieb in Menschen das Gesetz Gottes gegenübersteht. Zwischen beiden hat der Mensch zu wählen.

1) Am meisten scheint sich hier und da der Verfasser des II. Baruch dieser Anschauung zu nähern. vgl. 56 6f. „Und da die Unterwelt verlangte [immer wieder] mit Blut erneuert zu werden, so trat das Kinderbekommen ein, und die Brunst der Eltern wurde geschaffen, und die Hoheit der Menschen wurde erniedrigt, und die Güte verdorrte. Was kann schwärzer oder dunkler sein als alles dies!" Das ist specifisch unjüdisch gedacht. Die Sinnlichkeit ist hier als der Urgrund aller Verderbtheit gedacht. Dem entspricht die immerhin singuläre Hoffnung des Baruch auf eine Verwandlung der Leiber nach der Auferstehung 49—51. — IV. Es. 7 88 betrachtet zwar den Tod, die Trennung vom Leibe, als eine Erlösung, aber er spricht doch nur von „diesem sterblichen Gefäss". Einen dualistisch asketischen Charakter zeigt das dem I. Henoch angehängte (essenische?) Stück 108. Die Frommen sind hier die, die ihren Leib kasteiten (V 7), die seit sie ins Leben traten, nicht nach irdischen Speisen verlangten, sondern ihren Leib für vergänglichen Hauch hielten und danach lebten (V 9).

2) Porter 98—135. Danach ist die Darstellung von Weber[2] 225 ff. zu korrigieren.

Ausdrücklich hebt Josephus an mehreren Stellen hervor, dass die Pharisäer an dem Gedanken der Freiheit im Gegensatz zu dem Fatalismus der Essener festhalten. Sie schätzten die Macht der menschlichen Freiheit zwar nur bedingt ein und schreiben ihr nur eine gewisse Macht zu. Hier wieder urteilten sie anders als die Sadducäer, die an den alten Positionen des hier seit Ezechiel das Judentum beherrschenden moralisierenden Individualismus festhielten. Aber die Freiheit selbst gaben sie nicht auf [1]).

Auch der Verfasser des vierten Esra hält sich doch noch auf dieser Linie. Bei ihm ist das Misstrauen gegen alles menschliche Können und seine Güte auf das höchste gestiegen. „Wer ist unter den Lebenden, der nicht gesündigt? Wer unter den Weibgeborenen, der nicht deinen Bund gebrochen?" 7 46. „Niemand ist von den Weibgeborenen, der nicht sündigte." 8 35. vgl. 3 35f. 7 68. Aber ebenso stark hält er doch andrerseits an dem Gedanken fest, dass Sünde nicht Naturnotwendigkeit ist, dass der einzelne verantwortlich ist für sein Thun, und dass der Unterschied zwischen Gerechten und Gottlosen auf dem freien Willen der einzelnen und ihrer Entscheidung für und gegen das Gesetz beruht [2]).

Die gesamte Lehre vom Menschen im Pharisäismus ist nicht eigentlich spekulativ, sondern vielmehr durchaus ethisch und religiös interessiert. Sie spiegelt nur die thatsächliche Empfindung des Frommen von der Unzulänglichkeit des menschlichen Wesens gegenüber Gott und seinen heiligen Forderungen im Gesetz wieder.

Mit dieser Ueberzeugung von der thatsächlichen, fast unbedingten Herrschaft der Sünde steht nun im Spätjudentum die Spekulation über den Sündenfall des ersten Menschen in innigem Zusammenhang. Bei der Frage nach dem Woher der Sünde stösst man auf die Sünde des ersten Menschen. Freilich auch hier hat die Spekulation wieder ihre ganz bestimmten Grenzen. Eine eigentliche Lehre von der Erbsünde kennt das Judentum nirgends, oder höchstens doch nur in den ersten Ansätzen. Der Gedanke, dass mit der Sünde des ersten Menschen eine principielle Veränderung im Bestand des menschlichen Wesens erfolgt sei, wird nirgends erreicht und konsequent ausgestaltet. Die Anlage zur Sünde im Menschen ist nach allgemein jüdischer

1) B. II 162f. A. XIII 172. XVIII 13. vgl. die Betonung der Willensfreiheit Sir. 15 11-20. I. Hen. 98 4: Die Sünde ist nicht auf die Erde geschickt worden, sondern die Menschen haben sie von sich selbst aus geschaffen.

2) vgl. 3 36. 7 18-24. 48. 72. 8 26-30. 33. 56-62 9 7-13. 14 22. 34 ff.

Anschauung eher als Adams Fall. Dieser ist und bleibt nur eine Auswirkung des in ihm schon vorhandenen „cor malignum." Aber die Gewalt und unbesiegbare Herrschaft der Sünde und vor allem ihre bösen Folgen, Tod und Unglück, gewöhnte man sich allmählich mehr und mehr auf Adam und die über seinen Ungehorsam verhängte Strafe zurückzuführen.

Auf dieser Linie hält sich bereits [1]) — abgesehen von der ziemlich singulären, aus dem Zusammenhang heraus verständlichen Zurückführung alles Elends auf Eva — das Wort des Sirach 25 24: „Von einer Frau stammt der Anfang der Sünde her und um ihretwillen sterben wir alle." — Erst allmählich freilich scheint diese Anschauung durchgedrungen zu sein. Der Kreis der älteren Henochschriften legen dem Engelfall und seinen Folgen eine viel grössere Bedeutung für die Verderbtheit und das Elend des Menschengeschlechtes bei als dem Fall Adams, den die Tiervision Kap. 85 in der Darstellung der Geschichte der Menschheit ganz übergeht. Die Jubiläen führen die Verderbnis des nachsündlichen Menschengeschlechts auf die Dämonen und die Verführung des Menschen zum Götzendienst durch jene zurück [2]). Aber in der Sapientia heisst es wieder principiell 2 24: „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in Welt, es erfahren ihn aber die, welche jenem angehören." (Vom Fall Adams handelt auch 10 1 f.) [3]). Als feststehende Anschauung tritt uns der Satz von der Bedeutung des Falls Adams für seine Nachkommen endlich im IV. Esra und IL Baruch entgegen.

Nach IV. Esra ist die Folge des Falls Adams sein und der Nachkommen Tod. 3 7 „Du verordnetest über ihn den Tod wie über seine Nachkommen". — Aber auch alles Weltelend und Weltleid wird als von Adams Fall ausgehend gedacht. — „Als Adam mein Gebot übertrat, ward die Schöpfung gerichtet. Da sind die Wege in diesem Aeon schmal und traurig und mühselig geworden, elend und schlimm, voll von Gefahren und von grossen Nöten umgeben". 7 11 f. Der Sündenfall Adams gewinnt also hier bereits kosmische Bedeutung. Dagegen wird die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit nicht als direkte Folge des adamitischen Falls aufgefasst. Vielmehr besass Adam

1) vgl. Hi. 4 17 ff. 14 4 f. 15 14-16. 25 4-6.

2) Auch auf die auf Grund von Gen. 6 1 ff. irrtümlich angenommene Vermischung der frommen Menschen mit den Kainiten wird das Verderben des Menschen frühzeitig zurückgeführt, vielleicht schon Sap. 10 3-4.

3) Auch Levi 18 wird Adams Fall principielle Deutung beigemessen, wenn es vom Messias heisst: „Und er selbst wird die Thüren des Paradieses öffnen, und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen vom Baum des Lebens zu essen geben."

schon vor seinem Fall ein böses Herz. „Um seines bösen Herzens willen geriet der erste Adam in Sünde und Schuld, und ebenso alle, die von ihm geboren sind. So ward die Krankheit dauernd". 3 21f. Die Nachkommen handelten in allem wie Adam, denn sie hatten ja selbst das böse Herz. 3 26. — Das Urdatum der Sünde bleibt unerklärt. Es hat wie es scheint im Sinne des Verfassers seine Ursache im freien Willen Adams und seiner Nachkommen. Betont wird wohl, wie alle Sünde der Menschen mit der Sünde des Urvaters im engen Zusammenhang stehe: „Denn ein Körnchen bösen Samens war im Anfang in Adams Herzen gesäet, aber welche Frucht der Sünde hat das bis jetzt getragen und wird weiter tragen, bis dass die Tenne erscheint." 4 30 f. Doch ist der Blick des Verfassers hier nur auf den (geschichtlichen) Zusammenhang der gesamten menschlichen Sünde gerichtet. Von einer Veränderung der menschlichen Natur, von einer metaphysischen Notwendigkeit des Sündigens ist nicht die Rede. vgl. 3 7 f. 8 17. Nur das ist Geschick und Verhängnis von Adam her, dass auf die Sünde die Todesstrafe — nicht etwa eine der menschlichen Schwäche angemessene geringere Strafe — und das ganze Weltelend folgt: „Adam was hast Du gethan. Als Du sündigtest kam dein Fall nicht nur auf Dich, sondern auch auf uns Deine Nachkommen." 7 118. Die Lehre vom Erbtod, aber nicht die von der Erbsünde ist vorhanden.

Aehnlich verhält es sich mit den Aussagen des Baruchbuches. Bestimmt wird auch hier ausgesprochen, dass von Adam her das Todesverhängnis herrsche. 23 4 „Denn als Adam gesündigt hatte, und der Tod über die, die von ihm abstammen würden, verhängt worden war". 48 42 „Was hast Du Adam allen denen gethan, die von Dir abstammen? Und was soll zu der ersten Eva gesagt werden, dass sie der Schlange gehorcht hat, so dass die ganze grosse Menge dem Verderben anheimfiel, und Unzählige sind derer, die das Feuer frisst". Vgl. 56 6-7. In den letzten Sätzen scheint es beinahe so, als wenn auch ein ursächlicher Zusammenhang zwischen Adams (Evas) Sünde und der der Nachkommen gesetzt würde. Ebenso wenn es 18 1f. von Moses heisst: „Der da anzündete, nahm von dem Licht, und wenige sind, die ihm nachahmten"; — und im Gegensatz dazu von den übrigen: „Die vielen aber, denen er anzündete, nahmen von der Finsternis Adams". — Aber ganz ausdrücklich heisst es 54 15: „Denn wenn Adam zuerst gesündigt und über alle den vorzeitigen Tod gebracht hat, so hat doch auch von denen, die von ihm abstammen, jeder einzelne sich selbst die zukünftige Pein zugezogen, und wiederum hat sich jeder einzelne von ihnen die zukünftige Herrlichkeit erwählt". 54 19 „Adam ist also einzig und allein für sich selbst die Veranlassung, wir alle aber sind ein jeder für sich selbst zum Adam geworden". — Da die Sätze, die Paulus Rö. 5 12 ff. über den Fall Adams und seine Bedeutung ausspricht, genau in derselben Linie liegen, wie die des IV. Esra und Baruchbuches und auch der späteren talmudischen Anthropologie, so wird man sagen dürfen, dass bereits in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts die Adamstheologie in rabbinischen Kreisen verbreitet war. Auch Jochanan ben Zakkai deutete, wenn die Ueberlieferung richtig ist, Gen. 3 7: Ihnen wurden die Augen darüber geöffnet,

welches Unheil sie über die kommenden Geschlechter gebracht. Bereschith R. c 19. Bacher I 36.

Diese Adamstheologie hatte eine weitere haggadische Ausschmückung des Sündenfalls im Gefolge. Zunächst wird die wörtliche Auffassung der Versuchungsgeschichte, dass die Schlange Adam und Eva verführt habe, eine Unmöglichkeit. Es kann kein geringerer als der Teufel, der Satan selbst, gewesen sein, welcher das erste Menschenpaar verführt hat.

Diese Vorstellung muss mindestens in der ersten Hälfte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts verbreitet gewesen sein. vgl. Sap. Sal. 2 24 „Durch den Neid des Teufels aber kam der Tod in die Welt". — Dadurch dass man nun also der Schlange den Teufel unterschob, kam einige Verwirrung in die haggadische Ausschmückung der Erzählung. Diese Verwirrung kann man z. B. an dem wahrscheinlich auf ein älteres jüdisches Adamsleben zurückzuführenden Bericht des βίος Ἀδάμ 15 ff verfolgen. Hier wählt sich der Satan die Schlange als sein Gefäss um die Eva zu betrügen § 16. Er redet durch den Mund der Schlange § 17, und so wechseln in der ganzen Erzählung die Subjecte. Bald ist der Teufel, bald die Schlange das Subject der Verführung. Eingesprengt ist ausserdem in diese Erzählung eine offenbar andre und von der Genesiserzählung gänzlich abweichende Auffassung. Nach dieser verwandelt der Satan sich in einen herrlichen Engel, um so die Eva zu betören. § 17. Diese Auffassung muss verhältnismässig alt sein. Denn auf sie spielt bereits Paulus II Kor. 11 14 (vgl. daneben 11 3) an. Auch nach IV. Baruch 9 heisst es, dass Samael (der Teufel) bei der Verführung der Eva die Schlange als Gewand angelegt habe. Bei dieser Auffassung wurde dann weiter gefragt, was den Teufel dazu bewogen haben könne, den Adam zu Fall zu bringen. Hier erzählt eine wie es scheint ebenfalls verhältnismässig alte Haggada, dass als Gott den Menschen geschaffen habe, der Erzengel Michael allen Engeln empfohlen habe, den Adam, das Ebenbild Gottes, anzubeten. Als Satan sich geweigert und sich trotzig empört habe, da sei er von Gott aus dem Himmel verbannt, und deshalb habe er sich dann an Adam gerächt. Diese Erzählung, die mit ihrem ganz phantastischen und unjüdischen Charakter (vgl. die Anbetung Adams durch die Engel) deutlich auf fremdartigen Ursprung weist, hat doch wie es scheint schon im Judentum weite Verbreitung gefunden. Eine Anspielung auf sie mag bereits Sap. Sal. 2 24 vorliegen (der Neid des Teufels). Ausführlich findet sie sich in der Vita Adae (s. o. S. 347). Etwas anders ist der Bericht im II. Henoch gestaltet. Hier wird des Satans Fall 29 4 ff. direkt darauf zurückgeführt, dass der Teufel sich gegen Gott erhoben und seinen Thron höher denn die Wolken gesetzt habe. Dagegen wird dann 31 3 ff. erzählt: „Und der Teufel erkannte, dass ich eine andre Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen worden, was auf der Erde ist". . . . „und deshalb machte er einen Anschlag gegen Adam".

Die Verführung Evas durch den Teufel wird in der jüdischen Haggada endlich auch als geschlechtliche Verführung durch den Teufel aufgefasst. Schon wenn erzählt wird, dass der Teufel, um die Eva zu verführen, sich

in einen Engel des Lichts verwandelt habe, so liegt dieser Gedanke im Hintergrund. Er liegt vielleicht bereits II. Hen. 31 6 vor: „Auf solche Weise ging er ein und verführte die Eva, dem Adam aber nahte er sich nicht".

Eine spätere Ausmalung des Sündenfalls, die entschieden fremdartigen Ursprung verrät, ist endlich auch die Angabe, dass Adam beim Sündenfall den göttlichen Glanz verloren habe. IV. Baruch 4.

Kapitel VIII. Zur Ethik.

Bereits im ersten Abschnitt des Werkes ist ausgeführt, wie der Grundcharakter der jüdischen Ethik durch ihre kirchliche, resp. synagogal-gesetzliche Tendenz bestimmt ist. Von dem Ideal der Humanität bleibt sie weit entfernt, an Stelle des rein nationalen Partikularismus tritt eben der synagogale. Wenn den Draussenstehenden gegenüber auch gewisse Grundforderungen ethischer Art gelten und eine gewisse Billigkeit des ethischen Handelns vorgeschrieben ist, so haben die höheren ethischen Forderungen doch eben nur ihren Geltungskreis innerhalb der Synagoge resp. des noch engeren Kreises „der Frommen". Das wird man sich bei allen Einzelheiten immer wieder zu vergegenwärtigen haben. — Und nicht nur im allgemeinen ist von jener Seite das Wesen der jüdischen Ethik bestimmt, auch ihre konkrete Ausprägung erhält sie von dort. Die ganz in den Vordergrund rückende Forderung der Wohlthätigkeit, des Almosengebens, ist eine specifisch kirchliche Tugend. Auf ihr ruht die synagogale Organisation. — Kurz zum Grundcharakter der spätjüdischen Ethik gehört ihre specifisch religiöse Bedingtheit [1]).

Auch auf die enge Verschlungenheit von Moral und Gesetz im Judentum ist bereits aufmerksam gemacht und gezeigt, wie auch in der ethischen Eigenart, in der Unfähigkeit wichtiges vom unwichtigen zu unterscheiden, in der kasuistischen Gesamthaltung und endlich in der negativen Grundtendenz der Charakter des Judentums als einer Religion der Observanz zum Ausdruck kommt. Mit alledem hing endlich ein gewisser Mangel an Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit, eine Tendenz zur Aeusserlichkeit und zum Scheinwesen zusammen. Dass nach dieser Richtung eine Gefahr für den Durchschnittsfrommen der

1) Jos. c. Ap. II 170 οὐ γὰρ μέρος ἀρετῆς ἐποίησεν τὴν εὐσέβειαν ἀλλὰ ταύτης μέρη τ'ἄλλα.

spätjüdischen Zeit vorhanden war, zeigte uns die Polemik des neuen Testaments, die wie alle Polemik zwar einseitig aber im grossen und ganzen gesehen nicht ungerecht ist.

Im Zusammenhang hiermit seien noch eine Reihe weiterer Beobachtungen zur jüdischen Ethik mitgeteilt. Denn immerhin zeigt diese einen sehr komplicierten Charakter, dem man durch eine Darstellung allein von jener Seite nicht gerecht wird.

Das zeigt sich sofort, wenn wir zunächst einmal die Frage nach der Motivation der jüdischen Ethik stellen. Zwei grundverschiedene und einander widerstrebende Betrachtungsweisen liegen hier neben einander, eine durchaus diesseitige praktisch-utilitarische und eine zweite eschatologische, auf dem jenseitigen Vergeltungsgedanken ruhende. Als dritte, zwischen beiden vermittelnde, hält sich auch in unsrer Zeit noch der diesseitige Vergeltungsgedanke der Psalmenfrömmigkeit.

Jene erstere das Spätjudentum sehr stark beherrschende ethische Betrachtungsweise ist das Erbteil der Spruchlitteratur. In der Spruchlitteratur hat sich eine Abwendung von dem oft recht äusserlichen Vergeltungsgedanken der Psalmenfrömmigkeit vollzogen. Gottesfurcht und Halten seiner Gebote tritt hier unter den Gesichtspunkt der Weisheit und Bildung. Weisheit und Bildung aber tragen ihren Lohn in sich. Die Weisheit führt ihre Kinder gut, sie verbürgt ihnen ein friedliches und glückliches Leben, ihr Joch ist sanft und leicht, sie selbst ist Krone und Inhalt des Lebens. Der religiöse Grundcharakter der jüdischen Ethik wird hierdurch allerdings nicht aufgehoben. Im letzten Sinn ist ja alle Weisheit wieder Furcht Gottes und Halten seiner Gebote. Aber die Gottesfurcht wird hier dem Menschen zugleich von ihrer praktischen, nützlichen Seite gezeigt. Wer klug sein will, sei gottesfürchtig. Diese Gedanken der Weisheitslitteratur haben mächtig weitergewirkt. Namentlich ist der Siracide hier von Einfluss gewesen. Diese mehr immanente Begründung der sittlichen Forderungen war freilich von vornherein der Gefahr der Verflachung ausgesetzt. Sie geht von Anfang an leicht in einen diesseitigen Utilitarismus über. Man misst das ethische Handeln unmittelbar an dem direkten Nutzen, den es bringt. Wer gut handelt, handelt klug; der schlechte Mensch ist der thörichte Mensch, der zu seinem eignen Verderben wirkt. Die jüdische Ethik bekommt den nüchternen alltäglichen Zug, den alle Moral der „Volksspruchweisheit" trägt. Diesen Grundzug hat die jüdische Ethik niemals verloren. Die ethischen Gedanken der Testamente der Patriarchen zeigen vielfache Spuren

davon trotz der starken Betonung des eschatologischen Gedankens in ihnen. Auch hellenistische Schriften, wie Ps. Phokylides, die Sprüche des Menander zeigen diesen Charakter. Was uns von ethischen Aussprüchen der älteren Rabbinen — z. B. in den Pirke Aboth — erhalten ist, zeigt im Durchschnitt dieselbe nüchterne, behagliche und etwas platte Verständigkeit. Dann und wann hat sich übrigens auch Jesus [1]) dieser nüchternen Verständigkeit in seinen Ermahnungen und Ausführungen bedient. In christlichen Schriften wie der Didache, dem Hirten zeigt sich der offenbar vorhandene jüdische Einschlag besonders deutlich an diesem Punkt [2])

Daneben hält sich, namentlich wie es scheint als Ueberzeugung des Volkes, der eudämonistische Glaube an eine diesseitige Vergeltung. Und dieser Gedanke, dass der allmächtige Gott in den irdischen Geschicken, welche er dem einzelnen sende, den Guten belohne und den Bösen bestrafe, mag die Volksmasse in ihrem Handeln nach wie vor bestimmt haben. Er wird neben dem mehr immanenten Vergeltungsgedanken hier und da auch vom Siraciden betont. Die salomonischen Psalmen, in allen Punkten konservativ, sind von einem kräftigen Glauben an diesseitige Vergeltung durchdrungen. Jesus hat sich wiederholt mit diesem Vergeltungsglauben auseinandergesetzt. Lk. 13 1-5. vgl. Joh. 9 1-3.

Allmählich macht sich nun der eschatologische Vergeltungsgedanke geltend. Er setzt zunächst allerdings nur da mit einer starken Wucht ein, wo es sich um Grundforderungen des religiös-sittlichen Lebens handelt, um Abfall von der Religion auf der einen, um Treue bis zum Tode des Martyriums auf der andern Seite, um die Wahl der Zugehörigkeit zur Partei der reichen, mächtigen, vornehmen, die Armen bedrückenden Gottlosen, oder zum Kreise der verfolgten, gedrückten, armen und elenden Frommen (Da. 12, Paränesen des I. Hen. Sap. Sal. 1 ff.). Die konkrete Ethik und ihre Ausgestaltung ins einzelne sind im Judentum nicht eigentlich durch den eschatologischen Gedanken beherrscht. Zwar vorhanden ist dieser. Dass man in dem grossen Kampf zwischen Gott und Beliar, Licht und Finsternis, Leben und Tod zu wählen habe, ist in den Testamenten der Patriarchen ein Grundmotiv der ethischen Ermahnungen. Die zitternde Angst vor

1) Mt. 5 25 f. (Luk. 12 58 f.). Lk. 11 5-8. 16 1 ff. 18 1-8.

2) Vgl. z. B. Did. 1 3 „Liebet, die euch hassen, und ihr werdet keinen Feind haben". 1 4 „Wenn einer Dir das Deine nimmt, fordre es nicht zurück. οὐδὲ γὰρ δύνασαι."

dem Weltrichter begann auch die ethische Haltung zu bestimmen. Wenn Jesus auf die Furcht vor dem Gott, der Leib und Seele in die Hölle verdammen kann, hinwies, so fand er Hörer, die ihn verstanden. Für Paulus war der Satz, dass Gott einem jeden nach seinen Werken vergilt, Rö. 2 6. 13, vom Boden des Judentums aus erreichbar. In den Höllen- und Paradiesesschilderungen, wie sie sich bereits im II. Henoch (9—10), im zweiten Sibyllenbuch (V. 254—312) und in der doch wohl in erster Instanz aus jüdischen Quellen schöpfenden Petrusapokalypse finden, wird der eschatologische Vergeltungsgedanke popularisiert, vergröbert und für die konkreten sittlichen Forderungen wirksam gemacht. In den späteren Schriften dem IV. Esra und II. Baruch [1]), steht der eschatologische Gedanke ganz im Centrum, und zugleich hat hier die Eschatologie eine derartige Vergeistigung erfahren, dass sie zu einer rein religiösen und ethischen Wirkung im stande ist [2]).

Aber daneben halten sich die älteren Betrachtungsweisen, vor allem der Stil der praktisch nüchternen Betrachtung der Spruchweisheit. In den Testamenten der Patriarchen — trotz ihrer daneben

---

1) Vgl. z. B. auch die energische Stimmung in R. Tarphons Ausspruch P. Aboth II 19: „der Tag ist kurz, die Arbeit gross, die Arbeiter sind träge, der Lohn ist gross, und der Meister drängt".

2) Diese eschatologische Begründung der Ethik koncentriert sich in der Lehre von den beiden Wegen. Zwei Wege sind dem Menschen vorgelegt, der eine der zum Leben, der andre der zum Verderben führt. Spuren von dieser Lehre, die ja auch in der platonischen und eranischen Theologie eine Rolle spielt, finden sich bereits im ersten Henoch. 94 2: „Bestimmten Menschen eines (zukünftigen) Geschlechts werden die Wege der Gewaltthätigkeit und des Todes offenbar werden. Sie werden sich von ihnen fernhalten" 91 18 (Wege der Gerechtigkeit und Gewaltthätigkeit). 94 1 (Pfade der Gerechtigkeit, Wege der Ungerechtigkeit). Test. Asser 1. „Zwei Wege hat Gott den Menschen gegeben . . . . zwei Plätze und zwei Ziele." II. Hen. 30 15 (Rec. A): „Und ich zeigte ihm zwei Wege, Licht und Finsternis, und ich sprach zu ihm: Dies ist gut, und dies ist böse" (vgl. 42 10 Rec. B). Die Schüler Eliezers bitten ihn: Meister, lehre uns die Wege des Lebens. Jochanan ben Zakkai redet in seiner Sterbestunde von zwei Wegen, die vor ihm liegen, einem zum Garten Eden und einem zum Gehinnom. Berachoth 28b. Wünsche I 45. Es ist wohl möglich, dass eine jüdische, für Proselyten berechnete Schrift von den beiden Wegen existierte, die dann in frühchristlichen Schriften vgl. Barnabas c. 20 Didache 1 1-2. 2 1—6 2 (auch die Mandate des Pastor Hermae sind heranzuziehen) verarbeitet ist. A. Harnack, die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig 1886. — Vgl. Mt. 7 13 ff.

vorhandenen eschatologischen Haltung — den Pirke Aboth, den ethischen Aussprüchen der späteren jüdischen Haggada herrscht wie gesagt dieser Stil vor. Besonders lehrreich wird hier der Vergleich mit der Ethik des Evangeliums. Dessen weltüberlegene, weltabgewandte, zu jedem Opfer bereite, heroische Stimmung, die hier als eine Frucht der direkten Motivation der ethischen Grundforderungen durch den Gerichtsgedanken erscheint, fehlt dem Judentum beinah ganz. Nur der Heroismus des Martyriums und des im letzten Verzweiflungskampf sich aufbäumenden nationalen Fanatismus ist hier vorhanden. Ihrem Grundcharakter nach bleibt die jüdische Ethik besonnene, nüchtern-kluge Lebensweisheit.

Charakteristisch ist endlich auch, wenn wir nicht mehr den äusseren Zweckgedanken sondern die innere Motivation der jüdischen Ethik betrachten, die Beobachtung, dass hier der Pflichtgedanke auf weiten Strecken fehlt. Unter dem kategorischen Imperativ des gesetzlichen „Du sollst" stehen eigentlich — es hängt das begreiflicher Weise mit dem Wesen des jüdischen Gesetzes zusammen — nur die massenhaften kultisch-ceremoniellen Verpflichtungen und die gröberen sittlichen Forderungen. Das weite Gebiet der feineren sittlichen Vorschriften steht für jüdisches Durchschnittsempfinden ausserhalb des Gesetzes. Das ist z. B. ganz deutlich bei allen Vorschriften über die Wohlthätigkeit und das Almosengeben (צְדָקָה). Hier handelt es sich nicht um vom Gesetz Gebotenes, sondern um etwas, das darüber hinaus liegt. Die Leistungen der Wohlthätigkeit treten daher so oft neben die des Fastens, des Betens und anderer frommen Uebungen (vgl. vor allem Mt. 6 1-18 s. o. S. 119). Sie werden als opera supererogationis gewertet und bringen einen besondern Lohn. Daneben kennt die jüdische Ethik eine Klasse von besonderen Handlungen, welche sie mit dem Terminus גְּמִילוּת חֲסָדִים, wohlthätige (barmherzige) Handlungen, umschreibt. Damit sind vor allem Leistungen der Menschenfreundlichkeit und Barmherzigkeit gemeint wie das Besuchen von Kranken und Gefangenen, die Teilnahme an Beerdigungen, das Trösten der Trauernden (vgl. Mk. 25 35 ff.), das χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων (Röm. 12 15). Diese wohlthätigen, über das pflichtmässige hinausgehenden Handlungen treten für jüdisches Empfinden neben die verpflichtenden Forderungen des Gesetzes. Ein Ausspruch Simon des Gerechten, den Pirke Aboth I 2 anführen, lautet: Auf drei Dingen beruht die Welt, auf dem Gesetz (Thora) dem Kultus (Aboda) und auf barmherzigen Handlungen (Ge'miluth Chasadim [1]).

1) vgl. Dalman 244 f. Taylor. Sayings of the jewish fathers[2] 13. Anm.

Die Art und Weise, mit welcher in der Bergpredigt die juristisch statutarischen Forderungen vertieft und erweitert und somit auch die feineren ethischen Vorschriften in das Gebiet des pflichtmässigen Handels einbezogen werden, ist wenigstens dem palästinensischen Judentum fremd geblieben. — Hier ist nun auch der eigentliche Punkt gegeben, an welchem sich die Lohnidee in der Ethik des Spätjudentums ganz besonders entwickelt hat. Wenn der Fromme sich bewusst war, dass er in der Erfüllung der Forderung des Gesetzes nur seine Pflicht thue, so war hier ein weites Gebiet, auf dem man sich Verdienste erwerben und sich ein besondres Kapital im Himmel schaffen konnte. Die Handlungen der Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit gelten daher den Frommen nach der Zerstörung geradezu als ein Ersatz der Opfer. Diesen ethischen Eudämonismus hat mitsamt der ganzen Verdienstheorie erst das Evangelium aufgehoben, wenn es freilich auch die äussere Form jenes Eudämonismus beibehielt. Hier erst kann wieder wirklich und mit Recht gesagt werden „Wenn ihr alles euch Befohlene gethan habt, so sprecht: wir sind Knechte; was wir zu thun schuldig waren, haben wir gethan." Lk. 17 10.

Wenn wir die Gebiete ins Auge fassen, auf denen sich die Forderungen der jüdischen Ethik im wesentlichen bewegen, so ist es charakteristisch, dass in ihr das Gebiet des nationalen und socialen Lebens so stark vernachlässigt ist. Liebe zum Volk und Vaterland zeigt der jüdische Fromme in ergreifender Weise, doch ist von den Pflichten, die das Vaterland und ein organisiertes Gemeinwesen auferlegen, wenig die Rede. Es kann ja auch gar nicht anders sein. In den Jahrhunderten persischer und griechischer Oberhoheit, in denen Israel sich auf dem Niveau einer ziemlich bedeutungslosen Stadtgemeinde gehalten, ist den Frommen die nationale Orientierung ihrer ethischen Gesamtanschauung verloren gegangen. So geht der Siracide, der sonst in seinen ethischen Darlegungen fast alle konkreten sittlichen Fragen des damaligen Lebens behandelt, auf das Gebiet des öffentlichen Lebens ausserordentlich wenig ein. Von den Pflichten, die das Gemeinschaftsleben auferlegt, streift er hier und da die Fürsorge für das Recht und das Wohl der Gemeinde im öffentlichen Rat.

6.; vgl. Berachot 5b (citiert bei Taylor); Nach Sukka 49b wurden von R. Eleazar die Ge'miluth Chasadim für grösser erklärt als die Ze'daka. Wünsche I 396. Nach Baba Mezia 30b (Wünsche II 2, 61) gehen Wohlthätigkeit, Besuche der Kranken etc. „über die Grenze des strengen Rechtes" hinaus. vgl. Sota 14a Wünsche II 1, 285.

Nicht anders wurde die Stimmung der Frommen in der makkabäischen Zeit, die weltlichen Sorgen um das Gemeinwohl überliess man dem Fürstenhaus und der Aristokratie. Die Frommen wurden zu Verrätern an ihren Fürsten, nationale Pflichten kennt ihr Katechismus nicht. Und naturgemäss steigerte sich diese Stimmung in der herodianischen und römischen Zeit mit Ausnahme der wenigen Decennien, in denen der nationale Fanatismus alle mit sich fort riss. Und wie wenig die einfachsten bürgerlichen Tugenden in diesem Volk vorhanden waren, zeigen die überaus kläglichen Vorgänge, welche von Anfang bis zu Ende den letzten jüdischen Verzweiflungskampf begleiten.

Im ganzen herrscht hier ein überaus weiter Abstand zwischen der Ethik des Prophetentums und Spätjudentums. Die prophetische Predigt ist im besten Sinn volkstümlich und social, die Ethik des Spätjudentums — übrigens ist auch die Ethik des neuen Testaments auf diesem Boden gewachsen — geht am nationalen und öffentlichen Leben gleichgültig vorüber.

Dafür öffnet sich nun mehr und mehr ein weites Gebiet der ethischen Betrachtung: das individuelle, private und gesellschaftliche Leben in allen seinen konkreten Einzelheiten, Bedingtheiten und Gestaltungen. Hier findet eine starke Weiterbildung, eine nicht unbeträchtliche Verfeinerung und Nüancierung des sittlichen Urteils auf allen Gebieten statt. Es scheint als wenn das Griechentum hier der Lehrmeister des Judentums gewesen ist. Welch eine reiche und mannigfaltige Welt thut sich beim Siraciden auf! Alle Kreise des Lebens werden in die Betrachtung hereingezogen: das Verhalten von Eltern und Kindern, von Mann und Weib, Herren und Sclaven, Herrin und Magd, von Freund zum Freunde, Nachbar zum Nachbar; das Verhalten gegenüber den Armen und Notleidenden, den Kranken, die Trauer um die Toten, der Wert der guten Gesellschaft, das Benehmen bei Gesprächen, der Wert einer guten Unterhaltung, die gesellige Mahlzeit, ihr Schmuck: Musik und weise Gespräche, dass gesittete Betragen bei ihr, der Verkehr mit den Mächtigen, das Verhalten bei Hofe, — man könnte noch lange in dieser Betrachtung fortfahren. Auch auf das Verhalten der einzelnen Stände, auf Handwerker und Bauer, Kaufmann, Schriftgelehrten und Arzt, richtet der Weise sein Augenmerk, so dass hier die Ethik wieder einen Zug ins Sociale bekommt. Und der Siracide war ein vielgelesener Schriftsteller; das beweisen die weitverbreitete Ueberlieferung der Schrift und die mannigfachen Veränderungen, Zusätze und Bearbeitungen, die sie gefunden. Auch steht der Siracide nicht vereinzelt. Neben ihm stehen die Proverbien.

Ihm folgen eine ganze Reihe von Schriften desselben Stils. Die Achikarlegende mit ihren Ermahnungen des Achikar an seinen Neffen war sicher in einer jüdischen Bearbeitung vorhanden. Die ethischen Stücke des Tobitbuches, die Paränesen der Testamente der Patriarchen, Stücke des slavischen Henochbuches, die Zusätze zu Daniel gehören hierher. Die Ueberlieferung der jüdischen Haggada, vor allem die Pirke Aboth beweisen, dass sich die Rabbinen nicht nur mit Gesetzesfragen, sondern gleichsam im Nebenamt mit der alltäglichen Moral befasst haben. Einen grossen Beitrag in dieser Richtung lieferte die Litteratur des Diasporajudentums. Philos Auslegung des Dekalogs, vor allem die Fragmente der Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 6—7), des Josephus Darstellung der jüdischen Ethik (c. Ap. II 188—219) auch dessen allerdings eng an das Deuteronom sich anlehnende Darstellung des Gesetzes, c. A. IV 196—301, der Roman des Ps. Aristeas, das specifisch hellenische vierte Makkabäerbuch, das Gedicht des Pseudophokylides (vgl. Ps.-Menander) sind hier zu nennen. Ueberall finden wir auch hier eine ausserordentliche Bereicherung und Verfeinerung der Ethik, teilweise nicht ohne direkten Einfluss der humanen spätgriechischen Popularethik, die durch stoisch-kynische Wanderprediger auf den Gassen und Märkten verkündigt, jedermann zugänglich war[1]. Manche der hier auftretenden ethischen Einzelausführungen sind wohl auf diesem Boden gewachsen. — Auf diesem Gebiete hat die im Judentum stattfindende Entwickelung unmittelbar dem Evangelium vorgearbeitet, reiche Schätze wurden hier, freilich als verworrene Masse, aufgehäuft. Es musste der Meister kommen, der die Schätze sichtete und Einheit und Ordnung in sie brachte. Aber auf diesem Grunde erwuchs die Predigt Jesu mit ihrem wundervollen Reichtum und ihrer lebendigen anregenden Anschaulichkeit auf dem Gebiet des konkreten sittlichen Lebens. Und wie hat die jüdische Spruchweisheit in der frühchristlichen Litteratur — ich nenne Jakobus, die Didache, die Klemensbriefe, Barnabas, den Hirten des Hermas, — weitergewirkt!

Versuchen wir es, uns die Grundzüge dieser konkreten Ausgestaltung der jüdischen Moral in Kürze zu vergegenwärtigen. Es ist

1) Zu vergleichen ist Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe in Wendland u. Kern Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rel. 1895 S. 1—75. Derselbe in seiner Schrift über die Therapeuten Jahrb. f. klass. Philol. Supplem. Bd. 22 1896, 709—715. — Ueber Philos quod omnis probus liber und dessen Anlehnung an stoische Vorlagen: Wendland, Archiv f. Gesch. d. Philos. I 1888, 509—517. Hense, Rhein. Museum Bd. 47. 1892. 219—240.

schon oben darauf hingewiesen, dass der jüdischen Ethik der Heroismus; die starken Stimmungen und Impulse fehlen. Mehrfache Gründe wirken hier zusammen. Sie ist nicht, wie die des jungen Christentums, von einem hinreissenden Gedanken — dem eschatologischen — beherrscht. Auch tritt das nationale und sociale Element in ihr zurück. Sie hat endlich durchweg einen negativen Charakter, sie sagt dem Menschen mehr, was er lassen, als was er thun soll. „Was Du nicht willst, dass man Dir thue, das thue auch dem andern nicht."

So ist der Grundcharakter der jüdischen Ethik nüchterne, besonnene Klugheit im guten Sinne des Wortes, ruhiges Mashalten, besonnene nicht übertreibende Güte und Freundlichkeit. Oberster Gesichtspunkt ist etwa die צְדָקָה Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), die aber zugleich Güte (רַחֲמִים חֶסֶד ἐλεημοσύνη) und Billigkeit ist, die jedem das Seine zukommen lässt [1]). Freundlichkeit, Leutseligkeit, Demut [2]) und Vermeidung des hochmütigen Wesens, Höflichkeit und Zuvorkommenheit [3]), Hilfsbereitschaft in den Nöten des alltäglichen Lebens [4]), Friedfertigkeit [5]) Geduld (Barmherzigkeit) mit den Schwächen der

1) Sir. 18 13: ἔλεος ἀνθρώπου ἐπὶ τὸν πλησίον αὐτοῦ. vgl. Sir. 17 14. — Jub. 20 2 (Gerechtigkeit üben und ein jeder seinen Nächsten lieben). 36 7 f. „Dass ihr ihn fürchtet und ihm dienet, und ein jeglicher seinen Bruder liebe in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" Das Gebot der Liebe wird besonders stark und häufig in den Testamenten betont. Test. Jss. 7: „Den Herrn liebte ich mit aller Kraft, ebenso liebte ich auch jeden Menschen." Gad. 4: „die Liebe will auch die Toten lebendig machen." „Der Geist der Liebe wirkt durch Langmut zusammen mit dem Gesetz Gottes die Menschen zu erretten." Benj. 3: „Fürchtet den Herrn und liebt den Nächsten", — Die Pflicht der Güte und des Wohlwollens wird hier und da auch ausdrücklich auf das Verhalten gegen die Tiere ausgedehnt. Test. Sebul 5. II. Hen. 58. 59.

2) vgl. z. B. Sir. 3 17 ff., 10 28 „mein Sohn in Demut ehre Dich selbst", (vgl. 1 30. 3 26 ff. 10 7. 18). Tob. 4 13. Gad. 5. Jos. 10; II. Hen. 63 4. Hillel: Meine Erniedrigung ist meine Erhöhung u. m. Erhöhung m. Erniedrigung. Levit. R. c 1. (Bacher I 9).

3) Von R. Jochanan b. Zakkai wird besonders gerühmt, dass niemand ihm jemals mit einem Gruss zuvorgekommen sei. Berach. 17a. Wünsche I 39.

4) Sir. 4 1 f. 7 32 u. ö. Tob. 4 16. Test. Seb. 7. „Mit dem Bedürftigen habet Mitleid in aufrichtigem Erbarmen." (ebendort Uebertreibungen dieses Gebots) Benj. 4. II. Hen. 9. („Hungrige speisen, Nackende kleiden, die Gefallenen aufrichten, den Waisen helfen.") 42 8-9. (Rec. B) 51 2: „Helfet dem Gläubigen in der Trübsal." 63 1.

5) Hillel und Jochanan ben Zakkai gelten vor allem als Muster einer freundlichen, friedfertigen Gesinnung. Bacher I 31 f. — Hillel, P. Aboth I 13: „Sei ein Schüler Aarons, liebe und verfolge den Frieden." vgl. R. Chaninas (um 70) Ausspruch über den Frieden. Siphra z. Numeri c. 42. Bacher I 56.

andern, Sanftmut, Vermeiden unnötiger Feindschaft, Vermeiden des Zornes [1]) und alles Echauffements, Genügsamkeit und Masshalten in allen Dingen [2]) — sind die immer wiederkehrenden Forderungen. Das Lebensideal eines Hillel, Gamaliel, Jochanan ben Zakkai ist etwa mit diesen Worten umschrieben. Nur vergegenwärtige man sich immer dabei, dass dieses ethische Ideal seine Schranken an den Grenzen des Volkes und der frommen Gemeinschaft hat, die nur hier und da bei einzelnen durchbrochen oder durch den Missionsgedanken aufgehoben werden.

Dabei gelten dann die specifischen Werke der Wohlthätigkeit wie wir bereits sahen, als besonders verdienstlich. Vor allem wird das Almosengeben wieder und wieder empfohlen und sein Wert für dieses und jenes Leben gepriesen (s. o. S. 191 f.). Auch die übrigen Werke der Barmherzigkeit und notlindernden Nächstenliebe, die Gemiluth Chasadim, werden dem Almosengeben gleichgestellt und der „Gerechtigkeit" (Pflichterfüllung) übergeordnet.

Des öftern wird in der jüdischen Ethik eine Grundtugend empfohlen, in der sich das bisher ausgeführte teilweise wieder zusammenfasst. Das ist die „Einfalt" die ἁπλότης (ἁπλοῦς νοῦς [3]) etwa יְשַׁר, תֹּם) deren Gegenteil die διπλότης, die δυψυχία ist. Die Bedeutung des Wortes ist eine vielfache. Vielleicht ist ursprünglich mit ihm die einfache schlichte Lebensart gemeint, wie sie dem Bauern und dem Mann, der auf der Scholle bleibt, gegenüber dem Handelstreibenden eignet. Ἁπλότης bezeichnet dann allgemeiner das schlichte, gerade wahrhaftige Verhalten gegen den Nächsten gegenüber der δυψυχία des

1) Vgl. Sap. 2 19 (Sanftmuth des Gerechten). Besonders häufig sind die Abmahnungen von Zorn und unnöthigem Hass. Sir. 1 21 ff. 10 18. 27 30. 28 1 „Wer sich rächt, wird Rache vom Herrn erfahren". 28 2. „Erlass das Unrecht Deinem Nächsten, und alsdann werden, wenn Du darum bittest, Deine Sünden vergeben werden" (vgl. 28 3-7. 8). Test. Seb. 8 „So sehr der Mensch barmherzig gegen seinen Nächsten ist, ist es der Herr gegen ihn" (Seb. 5). Gad. 4. 5. 6. „Liebet ein jeder seinen Bruder, rottet den Hass aus eurem Herzen aus". — Wenn er bekennt und bereut, so vergieb ihm, wenn er leugnet, so streite nicht mit ihm". Gad. 7. „Schaffet den Hass aus euren Seelen fort und liebt einander mit aufrichtigem Herzen". Im Test. Joseph. wird dieser als Typus der friedfertigen vergebenden Liebe hingestellt (vgl. Benj. 2 f.) II. Hen. 42 13. Rec. B. 44 2-3. 50 2. 51 3. 52 2.

2) Benj. 6 „Er (der gute Mann) sieht nicht leidenschaftlich auf das Vergängliche, noch sammelt er Reichtum für die Vergnügungssucht". Ps. Sal. 5 17 „Es genügt das Mittelmass bei Gerechtigkeit". vgl. Sir. 14 3 ff. (Polemik gegen den Geiz).

3) Vgl. I. Mk. 2 37. 60. III. Mk. 3 21.

Doppelzüngigen und Verläumders. Es kann dann auch eine religiöse Bedeutung bekommen im Sinne des schlichten Gottvertrauens, dessen Gegensatz die διψυχία = Zweifel ist. Und endlich bei einer dualistisch pessimistischen Grundanschauung wird die ἁπλότης die Grundrichtung des Lebens, mit der man Gott und dem Guten anhängt, dem Teufel und dem Bösen wiederstreitet. Immer behält ἁπλότης die Grundbedeutung der Schlichtheit, Geradheit und Anspruchslosigkeit [1]).

Aus dem Gegensatz gegen das Heidentum erklärt sich ein weiteres Grunddatum der jüdischen Ethik: die Scheu und die immer wiederkehrende Ermahnung vor aller geschlechtlichen Versündigung und Unreinheit. Namentlich tritt dieser Grundzug in den Diasporaschriften des Judentums heraus. Hier ist das Judentum sich bewusst, seine ethischen Unterschiedslehren gegenüber dem Heidentum zu besitzen. Unkeuschheit, Prostitution, Päderastie, Aussetzen der Kinder sind die Kardinallaster des Heidentums. Die Abmahnungen von diesen Lastern nehmen daher in der hellenistisch-jüdischen Litteratur einen ausserordentlich breiten Raum und oft die erste Stelle ein [2]). Es ist kein Zufall, dass bereits in einer sehr alten Ueberlieferung der LXX im Dekalog das Verbot des Ehebruchs vor das des Mordes, also an die Spitze der Gebote der zweiten Tafel tritt [3]). Aber auch für das palästinensische Judentum wird die Un-

1) Typisch ist dieser Begriff für die Ermahnungen der Testamente. Ganz allgemein: Rub. 4. Sim. 4. Levi 13. Jss. 7. Die schlichte Einfachheit des Bauernlebens empfiehlt besonders das Testament Issachar. Der tiefere, auf dualistischer Anschauung beruhende Begriff der ἁπλότης wird im Testament Asser dargelegt. 6: „Habt nun acht . . . auf die Gebote des Herrn, indem ihr einfältig (μονοπροσώπως) der Wahrheit folgt. Denn die Zwiegestaltigen werden zwiespältig gestraft", vgl. 2—4. 6. Napht. 8. Jss. 4 „Er (der Fromme) sieht alles in Einfalt, ohne mit den Augen die Schlechtigkeiten von der Verführung der Welt aufzunehmen". Vgl. übrigens schon I. Hen. 91 4 „Nahet euch nicht der Rechtschaffenheit mit zwiespältigem Herzen und werdet keine Genossen derer, die ein zwiespältiges Herz haben", vgl. im N. T. Mt. 6 22 (Lk. 11 34). Rö. 12 8. 2 Ko. 8 2. 9 11. 13. Col. 3 22. Eph. 6 5 und besonders Jak. 1 8. 4 8.

2) vgl. Sib. III 594—600, II 259 280—283. Sap. 3 13. 16. 4 6. 14 23 f. II. Hen. 10 4. 34 2. In Philos Hypothetica (Eusebius Pr. Ev. VIII 7 1) stehen die Ausführungen hierüber allen andern voran. — Ebenso beginnt Josephus c. Ap. II 199 ff. gleich nach der Darlegung der religiösen Pflichten der Juden mit Ausführungen über die wahre Sittlichkeit und die rechte Ehe. Vgl. Ps. Phokylides 175—206.

3) Als Zeuge tritt bereits Philo ein, de decalogo 24 M. II 201. vgl. auch die Anordnung de leg. spec. III. M. II 299 ff. (anders Josephus A. III 92).

keuschheit und geschlechtliche Unreinheit das Kardinallaster. Die Unzucht, welche die Engel mit den Menschentöchtern trieben, gilt in den Henochbüchern und verwandten Schriften als die Quelle alles Uebels. Die Beispiele des Falles der Patriarchen Ruben und Juda werden mit besonderer Eindringlichkeit vorgehalten. Rub. 4. 5. Juda 14. 18. Auch für Paulus steht im Lasterkatalog die Unzuchtssünde fast immer allen andern voran. I. Ko. 5 10 f. 6 9 f. 2 Ko. 12 21. Ga. 5 19. Rö. 1 29 ff. 13 13. Col. 3 5. vgl. Eph. 5 3. 5. Apok. Joh. 22 15. Auch im Gemeindeleben der jungen christlichen Kirche gilt πορνεία neben der Beteiligung an Götzenopfermahlzeiten (εἰδωλόθυτα φαγεῖν) als schlechthiniger Scheidungsgrund. Den Häretikern der apokalyptischen Sendschreiben werden diese beiden Dinge vorgeworfen, im sogenannten Aposteldekret ist beides verworfen.

Unter den einzelnen konkreten Gebieten des sittlichen Lebens steht das Verhältnis von Eltern und Kindern, wie dies nicht anders zu erwarten, oben an. Dass die Pflichten der Kinder gegen die Eltern im Dekalog unmittelbar hinter den religiösen und kultischen Pflichten standen, ist nicht vergessen. Die Legende des Tobitbuches verherrlicht die treue Kindesliebe und schildert Kinder- und Elternliebe in ihren einzelnen feinen Zügen. Tob. 4 3–5 werden unmittelbar hintereinander die Pflichten gegen die Eltern und gegen Gott genannt. Der Siracide stellt die Kindespflichten ganz an den Anfang seines Buches 3 1 ff. Die griechische Sitte, neugeborene Kinder auszusetzen, war den Juden ein furchtbarer Greuel, wie auch das Verbrechen gegen das keimende Leben. Ganz gleichartig ist hier das sittliche Urteil in der hellenistischen Litteratur [1]).

Weniger hoch steht die ethische Schätzung und Behandlung des Ehelebens und des Verhältnisses von Mann und Weib. Die alte orientalische Ueberzeugung von der Minderwertigkeit des Weibes wirkt noch stark nach. Hinzukommt die mit dem eben ausgeführten

---

Im N. T. vgl. Rö. 13 9. Jak. 2 11. Lk. 18 20. (Mk. 10 19. Hndschrn, anders Mt. 19 18).

1) Philo (Euseb. Pr. Ev. VIII 7 2): „Wenn Du nicht durch die That allein, sondern auch durch ein zufälliges Wort gegen Gott selbst . . . ja auch gegen Vater und Mutter oder Deinen Wohlthäter frevelst, so steht gleicherweise der Tod darauf". Ps. Phokylides v. 8: πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας. Josephus c. Ap. II 206: „Die Verehrung der Eltern hat er zu zweit nach derjenigen Gottes angeordnet.". A. IV. 262: „Bedenke . . . dass Gott über Vergehen gegen die Eltern zürnt, da er selbst der Vater des ganzen Menschengeschlechts ist".

Gegensatz gegen das Heidentum überhandnehmende minderwertige Beurteilung des Geschlechtslebens überhaupt. Von den Frauen geht das Böse und die Verführung aus; schwer ist es für einen Vater, seine Tochter zu bewahren, für einen Mann, sein Weib zu hüten. Die Heiligkeit der Ehe galt strenge nur nach der Seite der Frau. Mit einer starken Leichtfertigkeit erleichterte man dem Manne die Ehescheidung unter willkürlicher Auslegung von Dt. 24 1 [1]). Fast nirgends findet man eine tiefere sittliche Auffassung von der Ehe bei den Rabbinen. Selbst bei einem Paulus wirkte, als er I. Ko. 11 10 und cap. 7 schrieb, die rabbinische Anschauung vom Weibe und die Unterschätzung der Ehe noch nach [2]).

Hingewiesen mag in diesem Zusammenhang übrigens noch werden auf die schöne Stelle, in welcher der Siracide in hellenischem Geist den Wert der Freundschaft feiert. 6 14 ff.

Was die soziale Gliederung des Volkes betrifft, so werden zwei Stände mit besondrer Gunst behandelt, der des Schriftgelehrten und der des Bauern. Den Schriftgelehrtenstand hat bereits Sirach als den ersten und besten seiner Zeit verherrlicht. Philos Lebens-Ideal ist das des ruhigen und von allem weltlichen Treiben und politischen Händeln zurückgezogenen Gelehrten- (Philosophen-) Standes. In den Testamenten (Levi 13), natürlich auch in den Pirke Aboth finden wir ähnliche Verherrlichungen desselben Standes.

Der Bauernstand wird besonders hoch in den Testamenten eingeschätzt [3]). Das ganze Test. Jssachar ist eigentlich der Verherrlichung der ἁπλότης dieses Standes gewidmet. „Erwerbt euch die Einfalt . . . liebt den Herrn . . . . beugt euren Rücken, um Acker-

1) Gittin IX 10. Nur die Schule Schammais war strenger. Die Schule Hillels rechnet als Ehescheidungsgrund (עֶרְוַת דָּבָר) auch das Verderben einer Speise, R. Akiba das Kennenlernen einer schönen Frau. Schürer II 493 f. Gittin 90 a (Wünsche II 1, 188).

2) Hier und da zeigt sich auch bereits in jüdischen Kreisen eine starke Hochschätzung und Empfehlung der Jungfräulichkeit. Henoch empfängt seine Visionen vor der Verheiratung. I. Hen. 83. — Ganz asketisch klingt bereits das Lob der Frommen I. Hen. 108 7-9. Die lange Witwenschaft der Judith wird betont. Jud. 8 4. 9 4. 9. vgl. Lk. 2 36 f. Nach Test. Jss. 2 hat Rahel „das Beilager des Mannes verschmäht und die Enthaltsamkeit erwählt", vgl. Mt. 19 10-12. Apok. Joh. 14 4. I. Ko. 7. Das Dogma von der wunderbaren Geburt Jesu kann sehr gut bereits auf jüdischem Boden entstanden sein.

3) vgl. Sir. 7 15 „Hasse nicht die mühsame Feldarbeit und den Landbau, der vom Höchsten ins Leben gerufen ist". vgl. 20 28.

bau zu treiben, beschäftigt euch mit jeglicher Art von Feldarbeiten" c. 5. „Der Einfältige begehrt nicht Gold, den Nächsten übervorteilt er nicht, nach mannigfaltiger Speise verlangt er nicht, ausgezeichnete Kleidung will er nicht". c. 4. vgl. c. 6. Die verschiedenen Handwerke preist Sirach, wenn er auch den Stand der Schriftgelehrten höher stellt 38 24-34, während er vom Kaufmann (27 2) und Arzt nicht viel wissen will. Hoher Wertschätzung erfreute sich das Handwerk bei den Rabbinen[1]) der späteren Zeit. Ja es wurde geradezu Regel, dass der Gelehrte neben seinem Studium noch ein Handwerk trieb. Ein schönes Lob der Arbeit und der Betriebsamkeit überhaupt singt der falsche Phokylides v. 153—174.

1) Vgl. den Lobpreis Gamaliels II. über den Wert der Arbeit und des Handwerks. Tosephta Kiddusch. I 11. Bacher I 99.

Fünfter Abschnitt.

Nebenformen der jüdischen Frömmigkeit.

Kapitel I. Das Verhältnis zwischen dem palästinensischen Judentum und der Diaspora [1]).

Wir haben das Judentum bis hierher als eine bei allen vorhandenen Differenzen starke geistige Einheit behandelt und dabei nur immer wieder gelegentlich die Unterschiede zwischen palästinensischem und Diaspora-Judentum gestreift. Was im einzelnen bereits an verschiedenen Stellen gesagt ist, das sei hier in einem kurzen Ueberblick noch einmal zusammengefasst.

Die Unterschiede sind mannigfache und tiefgreifende. Das Judentum der Diaspora lebt in der That in einer sehr andersartigen kulturellen Gesammtlage. Die engen Verhältnisse des kleinen Heimathlandes hat man hier hinter sich gelassen. Die Juden in Palästina gehören zum grössten Teil dem Bauernstande und dem Handwerkerstande oder dem der Gelehrten an. Ueber den Kaufmann urteilt man zu des Siraciden Zeiten nicht günstig. Hochgepriesen ist das schlichte einfache Leben des Agrariers, wie es den Verhältnissen des Landes entsprach (Test. Issach. 5 f. s. o. S. 403). Das Judentum der Diaspora musste den Ackerbau von vornherein ganz aufgeben. Im Durchschnitt haben wir hier Grossstadtbevölkerung. Das Handwerk wird auch hier gepflegt sein. Aber vor allem entwickelt sich

---

1) Vgl. den zusammenfassenden kleinen Aufsatz von Siegfried, die Episode des jüdischen Hellenismus i. d. nachexilischen Entwickl. d. Judent. Jahrb. f. jüd. Litteratur u. Gesch. III 1900. S. 42. 60, ferner den Artikel Hellenism in der Encyclopaedia Biblica II. 1901. von Jülicher.

der Diasporajude zum Kaufmann. Der erste hellenisierte Jude, den wir kennen lernen, der Tobiade Joseph, zeigt in ausgeprägter Form den Typus des Handelsjuden (Jos. A. XII 160ff.). Wir finden Juden im zweiten Jahrhundert als Flusszollpächter in Aegypten (Wilcken Ostraka I 273. 283 f. Josephus Ap. II 64). Aus der Zeit der dritten Kleopatra und des Mithridates (um 100) hören wir, dass die Juden — wahrscheinlich doch die jüdischen Bankiers von Alexandria — auf Kos 800 Talente deponiert hatten. Wir hören später noch des öftern von diesem und jenem reichen jüdischen Bankier Wir dürfen uns denken, dass der geringere Durchschnitt der Diasporajuden schon in unsrer Zeit das Trödlergewerbe betrieb. Die Athmosphäre, in der das Judentum der Diaspora lebte, war eine völlig andre. Und die Sprache trennte die beiden Kreise des Judentums. Die Diaspora sprach griechisch. Philo nennt die griechische Sprache „unsern Dialekt" (de congressu quaer. erud. causa 44. M. I 525). Durch die griechische Uebersetzung der Bibel wurde es ermöglicht, dass der Jude seine Sprache gänzlich verlernen konnte, ohne seine Religion aufzugeben. Aber ohne Einfluss blieb der Wandel der Sprache natürlich nicht. Mit ihr veränderte sich hier bis zu einem gewissen Grade die Vorstellungswelt, die ganze Art zu denken, die Form der Begriffsbildung. Der Jude blieb im Ausland doch nicht nur Jude. Das Interesse für die Stadt und das Land, in dem man wohnte, drängte sich — man mochte wollen oder nicht wollen — mit unwiderstehlicher Macht auf. Blieb man auch vielfach in besondern Judenvierteln bei einander, in einer Reihe von Städten erwarb das Judentum sich, obwohl dies allerdings immer, wie es scheint, starke Reibungen im Gefolge hatte, das Bürgerrecht und Einfluss auf die Kommune. In mancher griechischen Stadt haben die Juden vielleicht bereits damals eine Rolle gespielt, wie heutzutage in unserm europäischen Staatsleben. Der Zusammenhang mit dem Heimatsland lockerte sich. Wenn man auch zu den Festen nach Jerusalem in Massen wallfahrtete, so werden doch die meisten Diasporajuden Jerusalem den Tempel höchstens einmal im Leben gesehen haben. Man zahlte die jährliche Tempelsteuer, aber sonst hörte der Zusammenhang mit dem Kult auf. Eine ganze Reihe von Gesetzesvorschriften, fast alle diejenigen, die auf den Kult und das Recht Beziehung hatten — man denke unter andern auch an die Menge von Reinigungsvorschriften, welche die leichte Erreichbarkeit des Tempels voraussetzen — werden ausser Kurs gesetzt. Und überdies verändert sich auch die ganze Struktur des religiösen Lebens in gewisser Hinsicht. Im ständigen

Verkehr und Leben mit der Aussenwelt gab das Judentum zwar seine Eigentümlichkeit nicht preis. Aber es lernte besser auf die Hauptsachen in seiner Religion achten. Man lernte erkennen, was der einfache Glaube an den einen Gott für den Juden bedeute, man schaute mit Hochgefühl auf den Polytheismus des populären Glaubens und die Unsicherheit der griechischen Philosophenschulen in den höchsten Lebenswahrheiten herab. Was der „Glaube" in der Religion bedeute, wurde hier klar. Stärker auch erkannte und betonte man die moralische Seite der jüdischen Religion; in Apologetik und Polemik stellte man die konkret-jüdischen Forderungen des Gesetzes zurück, enger knüpfte man das Band zwischen diesem und der Moral. Daneben stellt sich eine gewisse Spiritualisierung des Gottesgedankens ein. Stärker als im palästinensischen Judentum wird das Bestreben, alles niedrig natürliche, schlechthin sinnliche von Gott fernzuhalten. Man beginnt Gott mehr noch oder ebenso sehr in den gleichbleibenden Ordnungen der Natur, als in der Geschichte zu suchen. Auch in der Eschatologie zeigt sich diese Tendenz zur Spiritualisierung. Der Gedanke der Auferstehung der Todten scheint in weiten Kreisen der Diaspora hinter dem des Fortlebens des Geistes zurückgetreten zu sein. Für das eigentlich apokalyptische zeigt man nicht so viel Interesse. Vor allem aber sammelte die Diaspora — namentlich in den Grossstädten — einen sehr beträchtlichen Kreis von Proselyten um sich. Das Judentum erfasste hier mit besondrer Energie, so wie es ihn in der Vergangenheit niemals erfasst hatte, seinen Missionsberuf unter den Völkern. Und die Mission bekam hier einen Zug und Schwung ins Grosse, während das Judentum Palästinas, auch wo sich der Missionssinn regte, in den ersten kümmerlichen Anfängen stecken blieb. Die Mission aber weitete wieder den Gesichtskreis des Judentums. Je mehr Mission, desto weniger Streben nach Besonderheit und Exklusivität.

Das sind alles stark ins Gewicht fallende Verschiedenheiten. Doch darf auch die Kehrseite nicht verschwiegen werden. Wenn die Juden der Diaspora ihre Sprache verloren, so verstand auch der palästinensische Durchschnittsjude [1]) die Sprache der heiligen Schriften kaum noch. Und das Aramäische, das an Stelle des Hebräischen

1) Ein Unterschied bleibt zwischen den Führern der Frömmigkeit. Bei den palästinensischen Schriftgelehrten erhielt sich die Kenntnis der alten heiligen Sprache, während sie in der Diaspora auch den Hochgebildeten verloren gegangen zu sein scheint.

trat, war bis zu einem gewissen Grade für den Orient, was das Griechische für den Occident war: Handels- und Kultursprache. Wenn auch der Zusammenhang mit dem Heimatland und der volksmässige Zusammenschluss in der Diaspora sich lockerte, so wurde auch hier das Judentum niemals zu einer blossen Religionsgemeinde, es blieb auch hier das ἔθνος Ἰουδαίων; das ferne Heimatland, der ferne Tempelkult, die „Metropole" Jerusalem erschienen in verklärtem Licht, die Diaspora blieb die „Diaspora". Umgekehrt aber sahen wir, wie sich auch für das palästinensische Judentum die Religion von der Nation löste und auch hier ein Mittleres zwischen einer Kirche und einer nationalen Gemeinschaft entstand. War die Teilnahme am Tempelkult für den auswärtigen Juden im Durchschnitt auf die indirekte Beteiligung durch die Tempelsteuer und einige wenige Augenblicke des Lebens beschränkt, so löste sich auch das palästinensische Judentum allmählich vom Tempelkult. Und der neue geistige Gottesdienst der Synagoge giebt die Signatur für das religiöse Leben beider Kreise des Judentums. Fielen für die Diaspora im grossen und ganzen Kultus und Recht, so blieb die Ceremonie. Und trotz allen Entgegenkommens gegen das Heidentum aus apologetischen Gründen gab man hier doch auch nicht das geringste preis. Gerade im Ausland hat man von jeher die noch übrig gebliebenen Besonderheiten des Judentums, Sabbat und Feste, Speisegesetze und die nicht mit dem Tempelkult in Verbindung stehenden Reinigungsvorschriften, auf das intensivste gepflegt. Das Urteil der Aussenwelt liefert den entscheidenden Beweis. Eine gewisse Spiritualisierung des Gottesbegriffes pflegte auch die palästinensische Theologie. Die Eschatologie hat auch im palästinensischen Glauben einen schwankenden Charakter, wenn auch die realistische Auffassung überwog. Sammelte sich endlich um die Diasporagemeinden ein beträchtlicher Kreis von Proselyten, so blieb die jüdische Gemeinde der Kern, und die Proselyten blieben der Schweif. Der Verschmelzungsprozess setzte sich nicht bis zur Entstehung einer reinen Religionsgemeinde durch.

Und neben jenen Differenzen wie viel geistige Gemeinsamkeit! Es war in der That möglich, das gesamte Judentum als eine geistige Einheit darzustellen und zu erfassen. Dieses Urteil bestätigt uns auch die Durchschnittslitteratur der Diaspora. Es lässt sich gar keine ganz scharfe Grenzlinie zwischen der Litteratur beider Kreise ziehen. Bei einer Reihe von Schriften — ich nenne z. B. das Tobitbuch, die Zusätze zu Daniel, das Buch Baruch, das slavische Henochbuch, das Gebet Manasse, den Brief des Jeremias — schwankt das Urteil.

Soll man sie dem palästinensischen oder dem alexandrinischen Kreis zuweisen? Beim zweiten und dritten Makkabäerbuch, den Zusätzen zu Esther ist das Gewand griechisch, der Geist durch und durch palästinensisch jüdisch. Die Chroniken des Demetrius, Eupolemus, haggadistische Arbeiten wie die des Artapanus — von kleineren Fragmenten sehe ich ab — könnte man sich ihrer inneren Art und Anlage nach — von Einzelheiten abgesehen — auch auf palästinensischem Boden denken. Wie viel specifisch palästinensisches ist selbst in den ersten Kapiteln der Sapientia! Die sibyllinische Litteratur, epische und dramatische Versuche eines Philo, Theodotus, Ezechiel haben die specifisch hellenistische Form; aber ein andrer Geist ist auch in ihnen kaum vorhanden. Nur sporadisch zeigen sich dessen Spuren.

Wenn man vom hellenistischen Judentum redet, so denkt man thatsächlich nur an wenige einzelne litterarische Erscheinungen: das vierte Makkabäerbuch [1]), die Sapientia [1]) (namentlich in ihrem zweiten und dritten Abschnitt), die gefälschten Verse, Ps. Aristeas, die Fragmente des Aristobul, Pseudo-Phokylides und zwei weit über den Durchschnitt hinüberragende einzelne Persönlichkeiten; Philo und Josephus. Man darf den Einfluss dieser einzelnen Persönlichkeiten und der Kreise, die hinter jener Litteratur standen, nicht überschätzen. Wir haben es hier mit einer Bildungsschicht im Judentum zu thun, die, wenn nicht alles täuscht, nur so eben die Oberfläche deckte; die Masse des Diasporaiudentums blieb unberührt von der neuen Bildung. Aus Philos Schriften geht mit aller wünschenswerten Deutlichkeit hervor, dass Philo ein einsamer Mensch blieb und sich bewusst war, dass er nur für einen engen und vertrauten Kreis schrieb und wirkte. Für das Urteil der Aussenwelt blieb das Judentum ein Fremdkörper, eine der hellenischen Kultur und dem Ideal der Humanität gegenüber harte und spröde Masse. Philo und seine Umgebung bilden eine vorübergehende Episode. Als die Bedingungen, unter denen das gebildete alexandrinische Judentum entstand, die für das Judentum der Diaspora so ausserordentlich günstigen Verhältnisse des augusteischen Zeitalters, sich än-

1) Der Verfasser des vierten Makkabäerbuches kennt die griechischen vier Kardinaltugenden, den Begriff der ἀταραξία (8 26), er citiert aus einem stoischen Werk den Ausspruch 7 22 (vgl. Freudenthal, die Flavius Josephus beigelegte Schrift über die Vernunft). Auch der Verfasser der Sapientia kennt die vier Kardinaltugenden, er kennt den hellenischen Dualismus von Seele und Leib (s. o. S. 383), die Erschaffung der Welt aus der ἄμορφος ὕλη 11 17, er beschreibt das Wesen der Weisheit mit stoischen Formeln 7 22 ff. Vgl. Jülicher, Encycl. Bibl. 2010 f.

derten, da brachen jene Bestrebungen sehr bald in sich zusammen. Ueberraschend schnell bemächtigte sich nach der Zerstörung Jerusalems das Rabbinat von Jabne der Leitung des gesamten Judentums. Seitdem giebt es keinen Unterschied mehr zwischen Diaspora und palästinensischem Judentum. Der Traum Philos von einer Versöhnung jüdischer und hellenischer Bildung blieb ein Traum.

Dennoch bleibt das alexandrinische Judentum eine Erscheinung von allerhöchster Bedeutung. Bedeutet es in der Religionsgeschichte des Judentums eine Episode, so geht seine allgemeine religionsgeschichtliche Bedeutung weit darüber hinaus. Es hat in der That die Brücke geschlagen, auf dem das Evangelium in die Welt einziehen konnte. Hier wurde zum ersten Mal das Bündnis geschlossen zwischen dem Monotheismus des alten Testaments und der griechischen Philosophie, zwischen der Offenbarungsreligion und der Weltweisheit, Moses und Plato. Hier wurden die Formen geschaffen, die das Evangelium brauchte, um sich der Welt verständlich zu machen. Hier entstand die Logostheologie, hier wurden die Mittel bereitet, mit denen die christliche Apologetik arbeitete. Hier wurde zuerst der vermeintliche Altersbeweis für die Weisheit des alten Testaments gegenüber der „Afterweisheit" hellenischer Sophisterei geführt und eine Weltchronographie vom Offenbarungsstandpunkt aus geschaffen. Hier wurden die griechischen Weisen und Dichter durch Sammlungen echter und gefälschter Zeugnisse zu Wahrheitszeugen gestempelt und wenn möglich zu Schülern der Heroen des alten Testaments, vor allem des Moses gemacht. Ja es wurde hier überhaupt ein gutes Stück der neuen religiösen Sprache geschaffen, die das Christentum brauchte; die Septuaginta wurde das heilige Buch der Christen, und auch die Art der Auslegung, in der man griechischem Denken das orientalische Buch nahebringen konnte, die Allegorese, wurde hier geschaffen.

Wenn wir den eigentümlichen Charakter des hellenisch gebildeten Diasporajudentums uns vergegenwärtigen wollen, so dürfen wir uns auf die Darstellung der Frömmigkeit einer Persönlichkeit beschränken, Philos. Sonst haben wir nur vereinzelte Fragmente, die nicht ausreichen, uns eine Geschichte der Entwicklung des alexandrinischen Judentums zu ermöglichen. Die Persönlichkeit des Josephus entbehrt fast jeglichen religiösen Kalibers. Eine Schilderung der Frömmigkeit des Philo aber ist in diesem Zusammenhange notwendig.

Kapitel II. Philo [1]).

Am meisten entfernt sich vom Typus der jüdischen Durchschnittsfrömmigkeit der alexandrinische Philosoph Philo, so weit, dass er für sich allein neben der Darstellung der Gesamtfrömmigkeit des Judentums eine eigne Darstellung erfordert. Wenn wir vom alexandrinischen Judentum reden, so thun wir das eigentlich wesentlich und fast allein in Hinblick auf diese einzelne Erscheinung. Wir dürfen dabei nicht vergessen, dass Philo nicht das alexandrinische resp. das Diasporajudentum ist. Philo hat allem Anschein nach, wie schon hervorgehoben wurde, innerhalb seines Volkes eine sehr einsame Position gehabt. Er redet zwar im Verlauf seiner Darlegungen und der Ausführungen seiner allegorischen Exegese von Vorgängern und Mitforschenden, die er gehabt habe. Aber nirgends treten diese aus der Unbestimmtheit und Nebelhaftigkeit allgemeiner Angaben heraus. Und was wir innerhalb der uns bekannten jüdisch-alexandrinischen Litteratur an Zeugnissen einer gleichen Geistesrichtung vorfinden (s. o.), das ist nicht älter, oder doch nicht viel älter als die philonische Litteratur (s. o. S. 24 ff.), vielleicht vielfach von dieser abhängig und jedenfalls nur ein fragmentarischer Versuch derselben Richtung, während in Philos Lebensarbeit im Vergleich wenigstens mit jenen Zeugnissen ein grosses Ganzes vorliegt, ein systematischer Versuch der Harmonisierung hellenischer und jüdischer Weltanschauung. Philo selbst ist sich der Einsamkeit seiner Stellung sehr wohl bewusst gewesen. Er hat seine Werke nur für sehr wenige geschrieben, und er will nur für wenige schreiben. Seine Schriften — nicht nur der allegorische Kommentar — tragen

1) Zu der im folgenden versuchten Darstellung Philos kann ich an Litteratur wenig angeben. Man hat Philo fast immer nur nach der philosophischen Seite gewürdigt und aus der Darstellung seiner Person und Lehre ein Kapitel hellenischer Philosophie gemacht. Dabei ist die religiöse Seite der Person und Lebensanschauung Philos zu kurz gekommen. Anregungen fand ich in dem betreffenden Abschnitt von Schlatters „Glaube", vgl. auch Ziegert, „über die Ansätze zu einer Mysterienlehre bei Philo". St. Kr. 1894, 706–732. — Beste zusammenfassende Darstellungen: Gfrörer, Philo. 2 Bde. 1831. Zeller, Gesch. der griech. Philos.[3] III 2. 338–418. Schürer III 542–562, vgl. zur philonischen Philosophie: Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Relig. 1895. 1–75). Litteratur bei Schürer III 542–544.

mit wenigen Ausnahmen Mysteriencharakter, er wendet sich in ihnen an einen kleinen Kreis von Eingeweihten (s. u.). Es ist keineswegs nur Jargon und Nachahmung, wenn er zu immer wiederholten Malen seine Lehren als Mystagoge vorträgt. Auch hat Philo auf die weitere Entwicklung des jüdischen Geistes und der jüdischen Litteratur keinen nennenswerten Einfluss ausgeübt. Er repräsentiert die äusserste Annäherung des Judentums an das Hellenentum. Er zeigt, was, allerdings nur an einem einzigen Punkt, innerhalb des Judentums möglich gewesen ist. Er wäre spurlos verschollen, wenn nicht sehr bald die christliche Kirche sich dieses jüdischen Weisen bemächtigt hätte. Hier hat er in einer erstaunlichen Weise weitergewirkt. Innerhalb der Religionsgeschichte des Judentums aber steht er als eine einsame Gestalt.

Wenn wir das äussere seiner Schriftstellerei, seiner Persönlichkeit und seines Lebens ins Auge fassen, so tritt uns Philo freilich als ein überzeugungstreuer Jude entgegen. Seine ganze Weltanschauung scheint er aus dem Pentateuch zu entwickeln. Die überwältigende Mehrzahl seiner Schriften sind Auslegungen der mosaischen Schriften oder zusammenfassende Darlegung der mosaischen Gesetzgebung. Moses [1]) ist ihm der Träger der göttlichen Offenbarung, hinter dem alle übrigen Propheten und Weisen verschwinden, er feiert ihn in der Darstellung seines Lebens als den Hohenpriester, Propheten, König und Gesetzgeber. Besseres als er hat keiner der heidnischen Weisen gesagt, vielfach waren jene von ihm abhängig. Seine Schriften sind absolute Auktorität, und tiefe geheimnisvolle Weisheit ist in jedem Buchstaben. Er ist der Gründer und Herrscher eines philosophischen Volkes, des heiligsten Kleros der Menschen. Israel hat den Beruf des Propheten und Priesters [2]) unter den Völkern. Philo glaubt an eine herrliche Zukunft dieses Volkes, wenn auch dieser Glaube keine grosse Rolle bei ihm spielt [3]). Er bleibt in seinem Leben gesetzestreuer Jude, nicht gerade in dem palästinensisch rabbinischen Sinn, aber doch soweit

1) Vgl. zur Verehrung, die Philo gegenüber Moses hegte, besonders die „Vita" des Moses. — Gfrörer 60—67.

2) Vita Mosis I 27. M. II 104 (ἔθνος), ὅπερ ἔμελλεν ἐξ ἁπάντων τῶν ἄλλων ἱεράσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων ἁπάντων ἀεὶ ποιησόμενον εὐχάς. de Abrah. 19. M. II 15: ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ ἅπαντος ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν. — de creat. princ. 6. M. II 366 f. de monarchia II 6. M. II 227. — Gfrörer 486 ff.

3) Vgl. die Schrift Philos de praemiis et poenis, de execrationibus. Gfrörer 495 ff.

einem Diasporajuden dies möglich war. Trotz seiner geistigen Umdeutung [1]) des Gesetzes hält er an dessen buchstäblicher Erfüllung fest. Das mosaische Gesetz hat nicht nur eine Seele, welche durch die geistige Deutung enthüllt wird, sondern auch einen Leib Wenn man die Seele will, muss man auch den Leib wollen. Man muss nicht nur innerlich der Weise sein wollen, sondern auch äusserlich als solcher erscheinen [2]). Scharf wendet sich Philo gegen die, welche die Aussenseite des Gesetzes verwerfen wollen. Als sein Volk ihn brauchte und es sich um Tod und Leben handelte, hat Philo noch im höheren Mannesalter, ungern sich lossreissend von dem stillen und göttlichen Leben des Philosophen, sich als Führer an die Spitze der Gesandtschaft nach Rom an den Kaiser Gajus gestellt. Und mit der abgeklärten ruhigen Haltung des Philosophen bildet der flammende jüdische Fanatismus in den Streitschriften aus jener schwer bedrängten Zeit einen seltsamen Kontrast [3]).

Doch wenn wir tiefer in die Lebenshaltung und Weltanschauung dieses Mannes hineinschauen, so erscheint hier auf den ersten Blick wenigstens alles hellenisch. Die äussere Haltung seines Lebens, sein ganzer schriftstellerischer Betrieb sind die des hellenischen Weisen und Litteraten. Es fehlt seinen Schriften — von wenigen Ausnahmen abgesehen — völlig alles aktuelle, jede praktische Beziehung auf das alltägliche Leben. Die Gesamtdarstellung gewinnt trotz aller Anlehnung an den Buchstaben der Schrift und der vorherrschenden Form des Kommentars den zusammenhängenden Charakter hellenisch philosophischer Untersuchung. Auf Schritt und Tritt termini technici der

---

1) Vgl. die scharfe Polemik gegen die am Buchstaben hängenden Erklärer. de Cherubim 42. M. I 146 ἐκείνοις δὲ οὐκ ἱεροφαντήσομεν κατεσχημένοις ἀνιάτῳ κακῷ, τύφῳ ῥημάτων καὶ ὀνομάτων, γλισχρότητι καὶ τερθραίαις ἐθῶν (den Possen der Gebräuche), ἄλλῳ δὲ οὐδενὶ τὸ εὐαγὲς καὶ ὅσιον παραμετροῦσιν. Man beachte, dass Philo sich hier als Führer der Eingeweihten gegenüber einer andersgesinnten und unzugänglichen Masse weiss.

2) Vgl. besonders die grosse Ausführung des Philo de migrat. Abrah. 86—105 M. I 449—452. Hier erklärt sich Philo bestimmt gegen jeden Bruch mit dem Ceremonialgesetz. Die, welche die tiefere geistige Deutung desselben besitzen, sollen nicht meinen, dass sie deshalb der wörtlichen Befolgung seiner Gebote überhoben seien. Man lebt nicht in der Wüste, sondern im Verkehr mit andern Menschen, nach denen man sich zu richten hat. Man soll sich hüten, auf alle Ansichten der Menge hochmütig herabzuschauen (τὰ δοκοῦντα τοῖς πολλοῖς ὑπερκύπτειν) „τελείας δὲ ψυχῆς ἐστι καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ δοκεῖν εἶναι μεταποιεῖσθαι".

3) Vgl. die Legatio, namentlich aber die Schrift gegen Flaccus.

philosophisch-hellenischen Sprache! Das technische Mittel, mit dem er das Kunststück fertig bringt, aus mosaischen Schriften hellenische Philosophie heraus zu schlagen, die Allegorese, verdankt er der Stoa. Seine Behandlung des Pentateuchs ist genau dieselbe, wie diejenige, mit welcher die Stoa den volkstümlichen Glauben der Hellenen umdeutete. Die grossen hellenischen Philosophen kennt und citiert er. Der erste unter ihnen ist ihm der „ἱερώτατος" Plato. Er schliesst zuerst bewusst das grosse die Weltgeschichte beherrschende Bündnis zwischen der „Offenbarungsreligion" und der idealistisch gerichteten griechischen Philosophie unter Ablehnung ihrer empiristischen, materialistischen und skeptischen Seite. Und vor allem weist er wieder und wieder, ausdrücklich und viel öfter noch stillschweigend, auf den einen grossen Meister, den heiligen Plato [1]) hin, als den starken und unübertrefflichen Bundesgenossen des Moses. Neben dem platonischen haben noch andre philosophische Systeme auf Philo gewirkt, die Zahlenmystik der neupythagoreischen Schule, in erster Linie die Stoa mit ihrer gesamten philosophischen Technik und Terminologie, der Annahme einer weltdurchwaltenden göttlichen Vernunft, der göttlichen in der Welt waltenden Kräfte (λόγοι), namentlich mit ihrer asketisch rigoristischen Lebenshaltung und ihrer strengen Popular-Ethik [2]).

Der Grundgedanke, auf dem die Lebensanschauung und Frömmigkeit des Philosophen Philo ganz und gar ruht, ist demgemäss ein hellenischer. Es ist der Gegensatz von Geist und Materie, ideellem und materiellem Sein, oder um in Philos eigenstem Sinn zu reden, von Gott und Welt. Er hat diesen Gegensatz der griechischen idealistischen Philosophie noch verstärkt und überspannt. Auf Plato fussend, behauptet er die Transcendenz und Weltgeschiedenheit des göttlichen Wesens gegenüber der stoischen immanenten, pantheistischen Spekulation. Der spätjüdischen Neigung zur absoluten transcendenten Auffassung des göttlichen Wesens folgend, lehrt er, seine griechischen Meister weit überbietend, die schlechthinnige Ueberweltlichkeit der Gottheit und ihre Unerreichbarkeit auch für das höchstgespannte philosophische Denken. Die Welt der Materie aber wird ihm die Welt nicht nur des niederen, sondern des sündigen Daseins. Die Stoa muss ihm dann mit ihrer Annahme der weltdurchwaltenden göttlichen Ver-

1) de providentia II 42. „magnus Plato". quod omnis probus liber 2. M. II 447 τὸν λιγυρώτατον Πλάτωνα (Hndschr. ἱερώτατον). Andre Urteile über griechische Philosophen Schürer III 514. Anm. 4—6.

2) Vgl. Wendland, Philo und die kynisch-stoische Diatribe (Beitr. z. Gesch. d. griech. Philos. u. Rede von Wendland u. Kern 1895. S. 1—75).

nunft und ihrer Kräfte das Mittel an die Hand geben, Gott und Welt, so gut es geht, in Beziehung zu setzen [1]). Mitten zwischen diesen Gegensätzen steht der Mensch. Die feineren Distinktionen der griechischen Anthropologie und Psychologie verschwinden. Wenn Philo auch, der philosophischen Tradition folgend, fortwährend mit ihnen operiert, im Grunde ist für ihn der Mensch ein zweigeteiltes Wesen, er gehört den beiden Welten an, er ist Geist und Materie, Seele und Leib. Philo wird nicht müde diesen Gegensatz einzuschärfen. Leg. Alleg. III 71 [2]): „Denn wenn der Nus in die Höhe wandert und in die Geheimnisse Gottes sich einweihen lässt, dann beurteilt er seinen Leib als tot und bösgeartet“ . . . . 72: „Er fragt nicht nach seinem in Wahrheit toten Leib, nur darauf bedacht, dass nicht durch den schlechten und toten Mitgefangenen (συνδετοῦ) das Beste, die Seele, Schaden nehme“ . . . . 74: „Wann nur o Seele wirst Du Dir am besten bewusst, dass Du einen Leichnam an Dir trägst? [3]) Doch dann, wenn Du vollendet und der Siegespreise und Kronen gewürdigt sein wirst . . . Denn wenn der Nus den Siegespreis der Tugend davonträgt, dann verurteilt er den toten Leib zu Tode“. Leg. Alleg. I 108: „Gut hat Heraklit, hierin der Lehre des Moses folgend, gesagt: „Wir leben den Tod jener, wir sterben das Leben jener“; denn jetzt wo wir leben ist unsre Seele gestorben und im Leibe eingeschlossen, wie in einem Grabe [4]). Wenn wir aber gestorben sind, dann lebt die Seele ihr eignes Leben und ist von dem bösen und toten Mitgefangenen, dem Leibe, befreit“. — Der Leib ist ein schmutziges Gefängnis (παμμίαρον δεσμωτήριον) [5]), eine Haft

1) Ich streife hier, da es mir hauptsächlich auf Philos Religion ankommt, seine Lehre von Gott und den göttlichen Mittelwesen nur kurz und verweise auf Gfrörer 113—167. Schürer III 551—555, vgl. o. S. 345 f. über die Hypostasentheologie des Philo. — Hervorzuheben wäre hier noch, wie auch der Logosbegriff Philos den doppelten Einfluss von jüdischer und hellenischer Seite zeigt. Auf der einen Seite haben wir hier überall stoisches Lehngut, auf der andern sehen wir enge Verwandtschaft mit der Memraspekulation des Judentums.

2) Vgl. q. rer. div. her. 64. M I 482. Hier wird neben dem Leib τὸ ἕτερον ψυχῆς τμῆμα genannt, der unvernünftige Teil des menschlichen Innenlebens. Er steht wie das σῶμα im schroffen Gegensatz zum νοῦς.

3) νεκροφορεῖν, vgl. de agricultura 25. M. I 304: τὸν σύνθετον χοῦν, τὸν πεπλασμένον ἀνδριάντα, τὸν ψυχῆς ἔγγιστα οἶκον, ὃν ἀπὸ γενέσεως ἄχρι τελευτῆς, ἄχθος τοσοῦτον, οὐκ ἀποτίθεται νεκροφοροῦσα . . .

4) ὡς ἂν ἐν σήματι τῷ σώματι ἐντετυμβευμένης. vgl. de creat. princ. 8. M. II 367.

5) De migr. 9. M. I 437 u. q. rer. div. her. 85. M. I 485.

(εἱρκτή) [1]) des Geistes, er umschliesst ihn wie ein Gefäss (ἀγγεῖον) [2]), wie eine Truhe und ein Sarg (λάρναξ, σορός) [2]). Die Seele liegt in den Fesseln (ἀνάγκαι) des Leibes [3]), sie wurzelt im irdischen Leibe und muss von ihm gereinigt werden [4]), sie ist gebunden an den sterblichen Leib [5]).

In alle Ewigkeit besteht diese zweigeteilte Welt. Es bleibt möglich, dass Philo mit der Stoa den Gedanken eines Weltuntergangs durch Feuer geteilt hat (s. o. S. 270). Aber dieser Gedanke liegt für ihn ganz an der Peripherie. Jedenfalls würde auch nach einem Weltuntergang keine andersartige Welt entstehen. Derselbe Kampf, derselbe Gegensatz würde von neuem beginnen. Innerhalb dieser ewigen Gegensätze hat der Mensch zu allen Zeiten und unter allen Umständen dieselbe Aufgabe: sich auf sein besseres Ich zu besinnen, sich von der niederen Welt und Daseinsweise abzuwenden, den Weg zur himmlischen Heimat, zu Gott zurückzufinden. Dem Weisen und Frommen gelingt das schon in diesem Leben. Wer aber so in diesem Leben sein besseres Ich geübt und gekräftigt hat, dessen Seele erhebt sich nach dem Tode in höhere Sphären. Wenn man aber auf die Gesamtheit der Individuen sieht, so steigen in ewigem Kreislauf die Seelen aufwärts und abwärts vom Himmel zur Erde und von der Erde zum Himmel je nach ihrem Verdienst und ihrer Würdigkeit [6]).

Jeder eigentliche Gedanke an eine Offenbarung Gottes in der Geschichte tritt hier zurück. Gott trägt nicht mehr mit mächtiger Hand die Geschichte der Völker und seines Volkes, er greift nicht mehr lohnend und strafend in sie ein. Nach dem ehernen Gesetze einer vernünftigen Notwendigkeit bewegt sich, immer gleichmässig und in derselben Weise, das Weltall. Das mosaische Gesetz ist nur ein Spiegelbild der ewigen vernunftgemässen Schöpfungsordnung Gottes.

---

1) Q. rer. div. her. 68. M. I 482.

2) De migr. 16 M. I 438.

3) Q. rer. div. her. 45. M. I 479. — 274. M. I 512.

4) Q. rer. div. her. 239 M. I 506: προσερριζωμέναι τῷ γηΐνῳ σώματι καθαρθεῖσαι μετεωροπολεῖν ἰσχύουσιν.

5) De caritate 3. M. II 387.

6) Die Lehre von den Seelen entwickelt Philo im Zusammenhang mit seiner Angelologie. Die Engel (und Dämonen) sind ihm mehr oder minder reine Seelen, welche den Luftraum bevölkern. Von diesen bleiben die einen, die reinsten, ganz in ihrer Sphäre. Die weniger reinen aber steigen in das irdische Leben des Leibes hinab. Die schlechteren tauchen ganzunter in die Materie und Sinnlichkeit. Die der Weisheit ergebenen aber finden den Weg rückwärts. Die Hauptstellen sind de gigantibus 6—18. M. I 263—265. de somniis I 133—156. M. I 641—644, vgl. Gfrörer 358 ff.

Philo hat noch einen gewissen Rest apokalyptischer Zukunftserwartungen. Aber die drohenden Strafen, die er verkündigt, sind eine notwendige Reaktion der Natur der durch die Sünde der Menschen misshandelten Erde, und die glänzende Zukunft Israels beruht wesentlich — wenn hier auch wunderbare Potenzen eingreifen — auf der notwendig erfolgenden Anerkennung dieses königlich philosophischen Volkes von Seiten der andern Völker [1]). — Die Geschichte des Volkes Israel löst sich ihm auf in eine Psychologie des stetig sich gleich bleibenden religiösen Lebens, die Patriarchen sind die vorbildlichen Gestalten für die einzelnen Lehren dieser Psychologie. Alles ist auf einer Fläche aufgetragen, alles Nacheinander wird ein Nebeneinander. Es geschieht nichts in der Welt als das ständige Sich-Erheben und Aufsteigen der einzelnen frommen Seelen zu dem ewigen Gott.

Auch darin ist Philo durchaus von späthellenischem Geist durchtränkt, dass er sich in seiner ganzen Lebenshaltung abseits vom Leben des Tages und seinen Aufgaben stellt. Das höhere Leben des Menschen steht ausser aller Beziehung zum natürlichen Leben. Dieses ist nur ein Hemmnis des Höheren. ἄθλιος καὶ δυσκλείας γέμων βίος. (rer. div. her. 113 M. I 489). Das Lebensideal Philos ist das des griechischen von der Welt und ihrem Lärm zurückgezogenen Weisen! Der gute, verständige und gerechte Weise ist das Beste in der Welt, ein Nutzen für alle, eine wahrhafte Stütze des ganzen Menschengeschlechts. de migrat. 120 f. M. I 554 f. Als es notwendig wurde, hat Philo seinen Mann gestanden und mit seinem Volk und an dessen Spitze den Kampf ums Dasein gekämpft. Aber er empfand diese Zeit und ihre Thätigkeit, weit entfernt in ihr eine Stärkung und Stählung seines besseren Selbst zu sehen, nur als eine empfindliche Störung seines geistigen Lebens:

„Es [2]) gab einst eine Zeit, da ich für die Philosophie und die Betrachtung der Welt und der Dinge in ihr Zeit hatte, da ich Früchte vom Baum der schönen und erstrebenswerten und wahrhaft seienden Vernunft pflückte, immer mit göttlichen Worten und Lehren beschäftigt, an denen ich mich begierig und unersättlich freute, — da ich nichts niedriges und irdisches (χαμαιζηλόν) dachte. Auch nicht durch Ruhm oder Reichtum oder Vergnügen des Leibes abgezogen, glaubte ich schon in göttlicher Begeisterung der Seele in höheren Regionen zu schweben, glaubte mit Sonne und Mond zu wandern und der ganzen Himmelswelt. Damals ja damals schaute ich

1) Vgl. de praemiis et poenis, de execrationibus.

2) De leg. spec. III 1. M. II 299.

von oben vom Aether herab und weit wie von einer Warte richtete ich die Augen meines Geistes und schaute unzählbare Gesichte aller Dinge auf Erden und pries mich glücklich, dass ich mit Macht den schlimmen Todeslosen des sterblichen Lebens entflohen sei. — Es lauerte mir aber das schlimmste aller Uebel, der das Gute hassende Neid, auf, der mich plötzlich überfiel und mit Gewalt an mir zu zerren nicht aufhörte, bis er mich in das grosse Meer der politischen Sorgen hineingezogen, indem ich dahintreibend kaum mit dem Kopf an die Oberfläche komme. Dennoch widerstrebe ich mit aller Kraft ..... Deshalb giebt es Augenblicke, in denen ich den Kopf nach oben bekomme und mit getrübtem Geistesauge — denn seine Klarheit hat die fremde Thätigkeit verfinstert und beschattet — blicke ich mit heisser Sehnsucht nach reinem und leidlosem Leben ringsumher. Wenn mir aber unerwartet eine kurze Windstille und Meeresruhe vom politischen Leben geschenkt wird, dann schwinge ich mich geflügelt empor und bald durcheile ich den Himmelsraum und athme die Luft der Weisheit, die mich oft mahnt, wie vor harten Herren zu entlaufen, da nicht nur die Menschen, sondern auch die Dinge von allen Seiten wie ein Giessbach auf mich einströmen. Aber auch dafür gebührt Gott Dank, weil ich, obwohl mit den Wogen ringend, nicht ganz verschlungen werde.

Diese Stimmung steigert sich bereits bei Philo hier und da zu mönchisch asketischer Weltflucht. Dem von der Kultur und ihrem verworrenen Treiben übersättigten Alexandriner lag die grosse Stille und Einsamkeit der Wüste zu nahe, als dass sich hier nicht frühzeitig die Sehnsucht nach dem einsamen Leben in der Wüste hätte regen sollen. Philo erzählt von sich, dass er oft die Menschen, Verwandte, Freunde und Vaterland verlassen und in die Einsamkeit (Wüste) gewandert sei, um etwas des „Schauens Wertes" zu sehen [1]). Er spricht wiederholt die Meinung aus, dass wenn man zu wahrer Erkenntnis gelangen wolle, man die Augen schliessen, die Ohren verstopfen, den Sinnen ihren Abschied geben, in der Einsamkeit und Dunkelheit verweilen müsse [2]). Er beschreibt bewundernd das Leben jener seltsamen Einsiedler, der Therapeuten; auch den Essenern, der jüdisch palästinensischen Mönchssekte, hat er wiederholt seine Aufmerksamkeit zugewandt. Er warnt hier allerdings vor Uebertreibungen (de fuga § 23 ff. M. I 549 ff.). Man soll nicht vorschnell das ‚mönchische' Leben (τὸν ἀσκητικόν τε καὶ μονωτικὸν βίον) wählen. Man soll es erst thun, wenn man sich im irdischen Leben massvoll und

1) Leg. alleg. II 85. M. I 81. Philo weist hier allerdings zugleich auf die relative Vergeblichkeit dieses Bemühens hin.

2) Leg. alleg. II 25. M. I 71. de migr. 191. M. I 466.

gerecht bewährt hat[1]). Aber dann gilt es auch „ἀνδρῶν δὲ ἄριστον ἆθλον ἡ τοῦ θεοῦ μόνου θεραπεία“ . . . § 40. „τὸ γὰρ θεραπευτικὸν γένος ἀνάθημά ἐστι θεοῦ.“ § 42[2]). Asketische Aeusserungen finden sich bei Philo sehr häufig. Er folgt hier mit Vorliebe der stoisch-kynischen Popularethik. Er verwirft und verbannt allen Luxus des Lebens, sein Lebensideal findet er in der Gemeinschaft der Therapeuten verwirklicht. Er bedauert, dass der Weise nicht den Nahrungstrieb überhaupt töten könne, dass die menschliche Natur gezwungen werde Nahrung und Trank zu gebrauchen[3]).

Das ist bereits eine Ueberspannung des griechischen Ideals des Weisen, aber sie liegt ganz in der Linie dieses Ideals. Wohin wir auch schauen — Philo erscheint zunächst als ein charakteristischer Vertreter spätgriechischer Lebensanschauung und Frömmigkeit.

Und doch wieder ist ein unverkennbarer Unterschied zwischen dem spätgriechischen Weisen damaliger Zeit und dem Juden Philo. Schon wenn wir das äussere seiner Schriftstellerei ins Auge fassen, zeigt sich vor allem eine derartige Alleinherrschaft des religiösen Interesses, wie wir dieses nirgends in der hellenischen Philosophie der Jahrhunderte vor Philo finden. Die Logik und die Physik treten ganz zurück. Die metaphysischen Fragen werden immer nur so weit erörtert, als sie von religiösem Interesse sind; die Ethik Philos ist aufs engste verwachsen mit seiner religiösen Weltanschauung. Es ist wahr, auch hier folgt Philo zunächst nur der Entwickelung der späteren hellenischen Philosophie, die sich ebenfalls mehr und mehr von den schwierigeren theoretischen Problemen abwandte und den praktischen religiösen und ethischen Bedürfnissen des Menschen sich zuwendend dem einzelnen einen Halt und eine feste praktische Lebensanschauung zu bieten suchte. Aber nirgends tritt das so deutlich hervor als bei Philo, und nirgends wenigstens überragt das religiöse Interesse so sehr das ethische wie hier. Philo ist der erste Theologe, den wir mit Recht so nennen können. Der Fromme, heisst es bei ihm, weiht Gott „seine Vernunft (διάνοια), dass er über nichts andres denke als über Gott und seine Kräfte (ἀρεταί)“[4]). Philo ist sich selbst des Unterschiedes seines Strebens von der hellenischen Weisheit bewusst. In Abrahams

1) Vgl. § 35: „τὸν ἄμικτον καὶ ἀκοινώνητον, μονότροπόν τε καὶ μονωτικὸν βίον ζηλοῦτε;

2) vgl. § 47; 91 f. M. I 559. Leg. alleg. II 55. M. I 76.

3) Leg. Alleg. III 141 ff. M. I 115 f. (147 τὴν δὲ κοιλίαν ἐκτεμεῖν ἀδυνατεῖ. τοῖς γὰρ ἀναγκαίοις σιτίοις καὶ ποτοῖς ἡ φύσις βιάζεται χρῆσθαι).

4) q. rer. div. her. 110 M. I 488.

Leben und Entwickelung schildert er die Entwickelung des frommen Denkers. Ausgegangen ist Abraham von der Astronomie der Chaldäer; die Kenntnis der Natur und ihrer Probleme ist die erste Stufe der Entwickelung. Dann ist Abraham ins Land der Sinne nach Haran gezogen. Vom Himmel und der Natur wendet der Denker sich zu Erforschung des Sinnenlebens und des eignen Selbst. Offenbar denkt Philo bei der Schilderung dieser Stufe vor allem an die hellenische Wissenschaft (Logik, Psychologie, Ethik). Dann aber gelangt Abram in die Heimat, er heisst nun Abraham, πατὴρ μετέωρος. Ueber jene zwei Stufen hinaus giebt es für den frommen Denker eine dritte Stufe, die der Beschäftigung mit den göttlichen Dingen, die Theologie, deren Symbol „Abraham" wird.

Für die griechische idealistische Philosophie bleibt die Gottheit im Grunde doch eine ziemlich leere Abstraktion, ein Grenzbegriff, das Höchste, Unerkennbare und Unnennbare. Für Philo ist und bleibt Gott eine höchst lebendige Realität. Er mag, durch griechische Spekulation und durch die transcendente Richtung des spätjüdischen Glaubens beeinflusst, noch so stark die Ueberweltlichkeit, die Unzugänglichkeit und Unerkennbarkeit Gottes behaupten und die Negationen alles Endlichen auf ihn häufen, der alttestamentliche Gottesglaube durchbricht bei ihm doch die Hülle der philosophischen Spekulation. Nach religiösen Bekenntnissen wie den folgenden suchen wir in der vorphilonischen hellenischen Philosophie vergebens:

Cherubim 86 M. I 154: „Allein Gott feiert wahrhaft, er allein ist froh, er allein freut sich, er allein ist selig, ihm allein ist der kampflose Friede zu Teil geworden [1]). Ohne Trübsal ist er und ohne Furcht und frei von allem Bösen, unablässig thätig, ohne Schmerz, unermüdlich, voll von ungemischter Freude. Das allervollendetste ist seine Natur. Mehr noch, er ist der Höhepunkt und die Vollendung, und der Gipfel des Glücks ist Gott..... Sein eignes teilt er allen Einzelwesen mit aus einer lauteren Quelle, nämlich aus sich selbst." „Gott allein ist der wahrhaftigste und wirkliche Friede" [2]). Er ist Sonne und Licht, Urheber der Welt und Weltregent, der grosse Wagenlenker, allmächtig und allwirksam. Er ist ein und alles [3]). Er ist der gute Gott; die Welt vermag die Fülle seiner Güte und seines Reichtums nicht zu fassen [4]). „Er zeigt seinen überschwänglichen Reichtum darin dass er auch da Wohlthaten erweist, wo sie keinen Nutzen haben; .... Wenn er aufs Meer regnen, wenn er Quellen in der Wüste entstehen, wenn er sandige und rauhe und fruchtlose Steppen durch Ströme bewässert, was anders

1) vgl. de Abrahamo 36. M. II 29.
2) vgl. de somniis II 253. M. I 692.
3) Leg. alleg. I 44. M. I 52 (ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν).
4) de ebrietate 32. M. I 362.

zeigt er dadurch als die Fülle seines Reichtums und seiner Güte?“ [1]). — Nicht die Gedanken sind hier neu und eigenartig. Aber der Ton macht die Musik. Wenn Philo von Gott spricht, so steigert sich seine Sprache zum Hymnus, dann ist er mit ganzer Seele dabei.

Und hier trennen sich Philos Wege von denen der griechischen Philosophie. Gott ist für Philo nicht ein Gegenstand des abschliessenden Erkennens. Gott finden ist ein Willensakt. Gott finden heisst erkennen, dass diese sichtbare Welt nicht auf sich selbst ruht; Gott finden heisst alles Sichtbare und Greifbare für unsicher und ungewiss halten und für gewiss das Unsichtbare und Ungreifbare; Gott finden heisst sich selbst aufgeben, das eigne Ich aus dem Centrum der Welt herausrücken und ein höheres allmächtiges Wesen an seine Stelle treten lassen [2]). Gott finden heisst glauben [3]).

Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte begegnet uns bei Philo im Centrum der Religion der Gedanke des Glaubens, Philo ist der erste grosse Psychologe des Glaubens. Im Spätjudentum begann man auch abgesehen von Philo die Bedeutung des Glaubens für die Frömmigkeit bereits hier und da sich zu vergegenwärtigen (s. o. S. 175 ff.). Aber dass dies mit Bewusstsein geschah, war doch nur selten und vorübergehend. Für die griechische Philosophie ist die Gottheit in zu geringem Masse eine konkrete Realität, als dass der Begriff „Glaube“ entstehen könnte. Bei Philo kommt der Begriff des Glaubens zu klarer und bewusster Erfassung.

Bei der Auslegung der Stelle Gen. 15 6 antwortet Philo auf den Einwand, dass es kein besondres Verdienst sei, dass Abraham Gott geglaubt habe: [4]) „Freund nimm dem Weisen nicht unüberlegt das ihm gebührende Lob und dem Unwürdigen sprich nicht die vollendetste der Tugenden, den Glauben zu. . . . . Du wirst sicher wissen, dass es wegen unsrer Verwandtschaft mit der sterblichen Natur, der wir eng verbunden sind, die uns Geld und Ehre und Herrschaft und Freunden, Gesundheit und Körperstärke und vielem andern beredet zu trauen, nicht leicht sei, Gott allein ohne eine andre Stütze zu glauben. Dies aber, jedes Einzelne fahren zu lassen (ἐκνίψασθαι) und der in sich unzuverlässigen Kreatur zu misstrauen, allein aber Gott zu trauen, der in Wahrheit allein treu ist, ist das Werk einer grossen und olympischen Vernunft“ [5]) — „Das allein wahre und sichere Gut ist

1) Leg. alleg. I 34. M. I 50.

2) de Abrahamo 46. M. II 39. u. ö.

3) de migratione 132 M. I 456. τίς οὖν ἡ κόλλα τίς; εὐσέβεια δήπου καὶ πίστις. ἁρμόζουσι γὰρ καὶ ἑνοῦσιν αἱ ἀρεταὶ ἀφθάρτῳ φύσει διάνοιαν.

4) q. rer. div. her. 91 ff. M. I 485.

5) Vgl. de Abrahamo 45. M. II 38. q. rer. div. her. 14. M. I 475 (τοὺς ἔρωτι σοφίας θεῷ πεπιστευκότας).

der Glaube an Gott: Trost des Lebens, Fülle guter Hoffnungen, Leidlosigkeit, ein Strom von Gütern, Absage der schlechten Gesinnung, Erkenntnis der Frömmigkeit, Los der Glückseligkeit, völlige Besserung der Seele, die sich stützt auf den Urheber aller Dinge, der alles kann und das beste will" [1]). Der Glaube verleiht dem Leben die rechte Stetigkeit. „Denn wann vermag die Vernunft zu stehen und nicht mehr wie das Zünglein an der Wage hin und herzuschwanken, als wenn sie im Angesicht Gottes steht, ihn sehend und von ihm gesehen" [2]).

Sehr schön hat Philo auch bereits die Paradoxie, die in allem wahren Glauben liegt, erkannt. In ihm naht sich der endliche Mensch in Furcht und Zittern dem allmächtigen überweltlichen Gott, seines Abstandes sich bewusst. Und doch wagt er es, im Glauben den Abgrund, der ihn von Gott trennt, zu überbrücken. Aus der zitternden Furcht heraus erhebt sich der Glaube zur Freude und zum Freimut (παρρησία).

Q. rer. div. her. 24 M. I 476 lässt Philo Abraham sprechen [3]): „Ich kenne wohl Deine überschwängliche Macht, ich kenne die Furchtbarkeit Deiner Herrschaft, in Furcht und Zittern trete ich vor Dich und doch wied ergetrost, denn Du hast mir gesagt, ich solle mich nicht fürchten. s. u. — § 28: Aber während ich sage, dass ich getrost bin, bekenne ich doch wiederum, dass ich mich fürchte und niedergeschlagen bin. Und (doch) führen Furcht und Zuversicht nicht einen unlöslichen Streit in mir, wie man meinen könnte, sondern sie klingen harmonisch zusammen. Unendlich labe ich mich an dieser Mischung, die mich gelehrt hat, nicht ohne Furcht freimütig zu reden und nicht ohne Freimut mich zu fürchten. Denn ich lernte mein Nichts zu messen und die überschwängliche Höhe Deiner Wohlthat zu übersehen, und wenn ich mich selbst wahrnehme als Erde und Asche und noch geringeres, dann gerade wage ich es, vor Dich bittend zu treten, gering geworden, in den Staub geworfen, in die Elemente aufgelöst, bis dahin, dass es mir scheint, ich bestehe nicht mehr" [4]).

Sehr oft finden sich auch innerhalb dieser herrlichen Bekenntnisse des Philo stark intellektualistisch gefärbte Stellen. Der Glaube ist das „Werk einer olympischen Vernunft" [5]). Man glaubt aus Liebe zur Weisheit. Die nichtglaubenden sind der gemeine Haufe. Auf

1) de Abrahamo 46. M. II 39.

2) de somniis II 226. M. I 688.

3) Vgl. Schlatter, Der Glaube 96.

4) Vgl. die Betonung der παρρησία. q. rer. div. her. 6. 14. 21. — Verwandte Begriffe, die mit dem Glauben verbunden werden, sind die Freude, χαρά, (ein Symbol der himmlischen Freude ist Isaak = γέλως), die ἐλευθερία de migr. 25. M. I 440.

5) de somniis I 151. M. I 643 σοφοὶ μὲν γὰρ τὸν ὀλύμπιον καὶ οὐράνιον χῶρον ἔλαχον οἰκεῖν.

der andern Seite aber weiss Philo sehr wohl, dass alles Höchste und Beste dem Menschen von Gott geschenkt wird, dass Gott dem Menschen und seinem Wollen mit seiner vollkommenen Güte zuvorkommen muss. Er muss den Menschen aus sich herausführen, aus dem Gefängnis des Leibes, den Höhlen der Sinne, vor allem aus sich selbst heraus und der trügerischen Meinung, dass er mit eigner und selbstherrlicher Meinung etwas fassen könne [1]). „Zunächst nun hast Du als Eigentum nichts gutes, und was Du auch zu haben glaubst, hat ein andrer Dir dargereicht. Daraus folgt, dass Gott aller Besitz gehört und nicht der bettelhaften und die Hände zum Nehmen streckenden Kreatur“ [2]). Gott muss mit seiner Güte das bittere Nass der Seele süss machen [3]). Und wie der Mensch alles und das Beste von Gott empfangen hat, so soll er alles, sein ganzes Selbst, Gott wiederum darbringen [4]).

Freilich rückt nun Philo an diesem Punkt von dieser doch vorwiegend auf alttestamentlichem Boden gewachsenen Frömmigkeit wieder etwas ab. Denn was er über den Glauben und die dem Glauben verwandten Stimmungen ausführt, das ist für ihn noch nicht das Höchste. Es giebt noch eine höhere Stufe des frommen Erlebnisses. Gottes eigentliches Wesen bleibt auch dem Glaubenden in undurchdringliches Dunkel gehüllt. Es liegt ganz ausserhalb der Welt, nicht nur der Welt der Sinne, der Erfahrung, sondern auch der von der Vernunft geschauten Welt, es ist für alles, auch das höchste Erkennen, unerreichbar [5]). Daher giebt es nur einen Weg, wahrhaft zur Gottheit zu gelangen: die Ekstase. Der Mensch muss ganz aus sich heraus, wenn er jene finden will, er muss nicht nur seine Sinne, sondern auch seinen Nus, sein geistiges Selbst, verlassen um Gott zu finden [6]). Der höchste Zustand der Frömmigkeit ist Ekstase [7]),

1) q. rer. div. her. 85. M. I 485.

2) ib. 103. M. I 487.

3) Vgl. de migr. 30. M. I 441. 171. M. I 463 q. rer. div. her. 58. M. I 481.

4) Leg. alleg. II. 32. M. I 72. de migr. 31—36. M. I 441.

5) q. rer. div. her. 74. M. I 483. 110. M. I 488. Leg. alleg. I 82. M. I 60. III 29. M. I 93.

6) Vgl. z. B. de monarchia I 6. M. II 218; de posteritate Cain 15—21 M. I 229. (Zu erfassen, dass Gott unerfassbar sei, ist μέγιστον ἀγαθόν) vgl. ib. 168 f. M. I 258.

7) Vgl. q. rer. div. her. 74. 78. 85. M. I 483—485. Leg. alleg. I 82. M. I 60.

Inspiration. Inspirierte Gottes waren die Propheten, und jeder Fromme, der die höchste Stufe der Frömmigkeit erreicht, ist Prophet

Sichtlich entwickelt hier Philo Ansätze hellenischer Frömmigkeit. Namentlich sind es Anregungen der platonischen Philosophie [1]), die er weiterbildet. Schon für Plato war ja die Thätigkeit des Philosophen auf ihrer höchsten Stufe kein ruhiges vernünftiges Denken mehr, vielmehr ein intuitives Schauen, höchste Begeisterung ἐνθουσιασμός), göttliche Trunkenheit und göttlicher Wahnsinn (θεία μανία), himmlische Liebe. Etwas von der wilden, mystisch-ekstatischen Frömmigkeit der orphischen Mysterien klingt in seiner Philosophie nach, nur so, dass alles hier in einer geläuterten, gereinigten und verklärten Form, auf eine höhere Stufe gehoben, wiederkehrt. Bei Plato freilich stehen jene höchsten begeisterten Zustände des Philosophen, jene θεία μανία und göttliche Trunkenheit, nicht im Gegensatz zu der Thätigkeit des weltdurchdringenden, die Ideen schauenden νοῦς. Er sieht in dem gottbegeisterten Schauen eine gesteigerte Thätigkeit der Vernunft. Philo übernimmt die Gedanken Platos, aber er bringt da einen Gegensatz hinein, wo ursprünglich keiner war. Bei ihm ist die Ekstase ein völlig Neues und Andres, sie tritt in bestimmten Gegensatz zu aller, auch der höchsten Thätigkeit des menschlichen Ich. Das Göttliche liegt seinem Wesen nach vollkommen ausserhalb des menschlichen Ich. Der Mensch muss dieses aufgeben, um jenes zu erlangen. Es bleibt möglich, dass Philo an diesem Punkt nicht allein von Platos Philosophie, sondern auch von dem Mysterienwesen der hellenistischen Zeit und ihrer ekstatischen Frömmigkeit direkt abhängig war. Jedenfalls ist seine ganze Sprache durchtränkt von der Sprache der antiken, ekstatischen Frömmigkeit [2]). Er selbst war sicher Ekstatiker und

1) Vgl. die Berufung auf den Theaetet: de fuga 63. M. I 555.

2) Ich nenne folgende Termini, die ich beispielsweise mit einigen Stellen belege, die auch wegen ihres sonstigen Gehaltes charakteristisch für die philonische Frömmigkeit sind. μέθη νηφάλιος (θεία) Op. mundi 71. Leg. alleg. III 82; κατέχεσθαι Op. mundi 71. q. rer. div. h. 69. Leg. alleg. III 82. Vit. Mos. I 52; κατοκωχή q. rer. div. h. 249. 264. de fuga 90. V. Mos. I 51. III 33; ἐνθουσιάζειν, ἐνθουσιᾶν Op. mundi 71. de migr 190. q. rer. div. h. 70. 258. 260. 264. V. Mos. I 52. III 24. 38. Mon. I 8; ἐνθουσιασμός de fuga 90. V. Mos. III 33; ἔκστασις q. rer. div. h. III 264 (69. ἐκστῆναι); κορυβαντιᾶν Op. mundi 71. q. rer. dir. 69; βακχεύειν q. rer. div. h. 69; μυεῖσθαι (μυστήρια) Leg. alleg. III 71. 100. V. Mos. I 48; μανία (μαίνεσθαι) q. rer. div. h. 249. 264; ἔνθεος q. rer. div. h. 249. 264. V. Mos. I 31. 52; ἐπιθειασμός q. rer. div. h. 69; θεοφορεῖσθαι q. rer. div. h. 69. V. Mos. I 51.

spricht aus eigenster Erfahrung, wenn er von diesen Aeusserungen überspannter und gewaltthätiger Frömmigkeit redet. Die Lebendigkeit seiner Schilderung beweisst das.

Schritt für Schritt begegnen wir bei Philo Schilderungen dieses ekstatischen Erlebens. Zunächst wird das „Aussichherausgehen", „Nichtmehrbeisichselbstsein" wieder und wieder als die Grundforderung zur Erreichung jener höchsten Erlebnisse der Frömmigkeit hingestellt. q. rer. div. her. 69: „Ergreift eine Sehnsucht Dich o Seele, deine göttlichen Güter zu erwerben, so lass nicht nur den Leib .... die Sinne und die Rede .... sondern enteile Dir selbst, tritt aus Dir heraus, wie die Besessenen und Korybanten vom (Bakchus-) Taumel ergriffen, von Gott erfasst gewissermassen in prophetischer Vergottung". Der Gläubige gelangt zu Gott: „in der Begeisterung, wenn die Vernunft nicht mehr bei sich selbst weilt, von himmlischer Liebe heftig und bis zum Wahnsinn erregt, vom wahrhaft Seienden ergriffen, nach oben zu ihm emporgezogen". ib. § 70. Oder es heisst [1]) umgekehrt, dass, wenn Gott zu den Menschen kommt, dann das bewusste Geistesleben des Menschen schwinden muss. „Als die Sonne untergegangen, erschien Gott dem Abraham" (Gen. 15 12). „Denn in die Fremde wandert der Nus in uns bei der Ankunft des göttlichen Geistes, nach dessen Weggang zieht dieser wiederum ein. Denn es ist Gesetz, dass Sterbliches und Unsterbliches nicht zusammenwohnen können" [2]). Selbst der göttliche Logos ist dann nicht mehr das letzte Ziel, dieses ist und bleibt das unergründliche Wesen Gottes. de migr. § 174: „Solange sie (die Seele) nicht vollendet ist, braucht sie als Führer des Weges den göttlichen Logos .... Nachdem sie aber zum höchsten Wissen gelangt ist, dann wird sie, mit Anspannung vorwärts eilend, dem vorherigen Wegführer gleich sein. Denn beide werden so Genossen (ὁπαδοί, vgl. rer. div. her. 76) des Allführers Gottes sein."

Noch genauer schildert Philo die psychologischen Vorgänge in jenem ekstatischen Erlebnis Op. mundi 71: „Von nüchterner Trunkenheit ergriffen wie die Korybanten wird die Seele Gottes voll, und von einer andern

---

III 34; θεοφόρητος q. rer. div. h. 258. de fuga 90. V. Mos. III 33; μετεωροπολεῖν Leg. alleg. III 71. 84; μετέωρος. Mon. I 5. cf. Leg. alleg. III 83; ἔρως οὐράνιος (ἵμερος, πόθος βελτίων) q. rer. div. h. 70. V. Mos. III 1. cf. Leg. alleg. III 84. Op. mundi 71. q. rer. div. h. 69; θεσπίζειν V. Mos. I 31. III 24. 34. 38; καταπνεῦσθαι V. Mos. I 31. III 1. q. rer. div. h. 64; ἀποθειάζειν V. Mos. III 36; ἀποφθέγγεσθαι ἀναφθέγγεσθαι V. Mos. I 52. III 36. q. rer. div. h. 259.

1) Vgl. q. rer. div. her. 70. cf. 74. M. I 482f. Leg. alleg. III 40f. 44. 48. M. I 95f. — Philo bezeichnet diesen Zustand des Menschen als γυμνότης. Leg. alleg. II 22ff. M. I 71. 53ff. (besonders 59f.) M. 75—77. Er bezeichnet die Ekstatiker als „οἱ τὸν ἀκούσιον φόνον δράσαντες" de fuga 94. M. I 560 (vgl. § 91ff.).

2) q. rer. div. her. 265. M. I 511. vgl. die ganze Ausführung zu Gen. 15 12. ib. 249ff. M. I 508ff.

Sehnsucht und von höherem Verlangen ergriffen wird sie bis zum hohen Himmelsgewölbe der geistigen Welt fortgerissen, glaubt sie bis zu ihm selbst, dem grossen König, vorzudringen. Wie sie aber danach strebt, ihn zu sehen, strömen ihr lautere, unvermischt reine Strahlen wie ein Giessbach entgegen, so dass sie durch den Glanz das geistige Auge blenden." Ob der Gläubige also sein Ziel erreicht, weiss er selber kaum. Auf der höchsten Höhe im reinsten Aether des göttlichen Daseins angelangt, schwindet das Bewusstsein. Trotzdem heisst es an andrer Stelle, in welcher diese Erlebnisse ganz ähnlich geschildert werden: „Obwohl wir in dieser Weise eine deutliche Vorstellung von dem wahrhaft seienden Gott nicht erlangen, dürfen wir von dem Suchen nach ihm nicht ablassen, weil das Suchen nach ihm auch ohne zu finden dreifach begehrenswert ist" [1]).

Man glaubt in dieser Schilderung des „Aufstiegs der Seele" zum Himmel einen Mystagogen eines hellenistischen Mysterienvereins reden zu hören. Der Zauber der Mysterienreligion hat auch den Philo in seinen Bannkreis gezogen [2]). Er spricht ihre Sprache und wenn er, wie wir bereits sahen, seine Philosophie mit dem „Geheimnis" umgiebt, wenn er wieder und wieder in den meisten seiner Schriften betont, dass er nur für einen Kreis von Eingeweihten rede, so ist das nicht blos künstliche Nachahmung und Herübernahme, sondern innere Geistesverwandtschaft mit dem Mysterienwesen seiner Zeit [3]).

---

1) de mon. I 5. M. II 217. Aehnliche Schilderungen de praem. et poen. 6. M. II 414 (Ausdeutung des Traumgesichts Jacobs). Leg. alleg. III 82. 84. M. I 103 f. (vgl. den Ausdruck μετεωροπολεῖν). de monarchia I 1. (διὰ τῆς ἀπλανοῦς βαδίζειν ὁδοῦ) M. I 214. de migr. 169. (ἀνάβηθι ὦ ψυχὴ πρὸς τὴν τοῦ ὄντος θέαν.).

2) Philo ist nicht nur in der Grundrichtung seiner Frömmigkeit Ekstatiker, sondern er legt auch im einzelnen Wert auf ekstatische Erfahrung. Auch einzelne Erkenntnisse, Schriftdeutungen werden ihm in ekstatischer Offenbarung zu teil. De Cherubim 27. M. I 143: „Ich hörte aber einst ein noch trefflicheres Wort von meiner Seele, die gewohnt ist, oft von Gott ergriffen zu werden und zu weissagen, wovon sie (selbst) nichts weiss. Das werde ich nur aus der Erinnerung vortragen." vgl. de somniis II 252 M. I. 692. vgl. auch Leg. alleg. II 25. M. I 71. II. 85. M. I 81. de migratione 191. M. I 466 die allgemeinen Ausführungen über menschliches Erkennen.

3) Folgende Wendungen aus der Sprache der Mysterienreligion habe ich mir bei Philo gesammelt: τελετή. τελεῖσθαι. τέλειος. τὰ τέλεια. τετελεσμένος; μυεῖν. μύστης. μύστις. (μυσταγωγός). μυστήρια (μικρὰ καὶ μεγάλα); ἱεροφαντεῖν. ἱεροφάντης. ἱερὸς λόγος; θίασος. θιασώτης; χορός. χορευτής; παρακαταθήκη, παρακατατίθεσθαι; ὄργια θεῖα. ὀργιάζεσθαι; ἀπόρρητος λόγος. θεολογεῖν. θεολόγος; ἅγιοι. πρεσβύτεροι — νεώτεροι (cf. de sacrif. Abel et Ca. 131), ὑφηγητής — γνώριμος (vit. Mos. III 18). κεκαθαρμένοι τὰ ὦτα (νοῦν, γλῶσσαν ἄσιτοι). — ἀμύητοι. μιαροί. ἀκάθαρτοι. δυσκάθαρτοι κ. δυσέκπλυτοι ψυχαί. μιγάδες. σύγκλυδες. ἐπιφραξάτωταν ὦτα (ἀκοάς) u. s. w.

Das alles steht nun, wie gesagt, weit ab von jüdischer Frömmigkeit. Es ist nicht einmal mehr reine hellenische Frömmigkeit. Diese starke Ueberspannung der Gegensätze, der Realismus, mit welchem die kühne platonische Bildersprache aufgefasst und verkörpert wird, der Ernst, der hier mit dem ekstatischen Erlebnis gemacht wird, die Art, wie dieses als ein völliger Gegensatz zum bewussten Geistesleben aufgefasst wird, die mystisch-realistische Beschreibung des Aufstieges der Seele, das alles ist nicht rein hellenisch. Wenn bei Philo auch keine weiteren wesentlichen Einflüsse als die des hellenischen Mysterienwesens anzunehmen sein würden, so hätten wir doch sicher für diese späthellenische Frömmigkeit ihrerseits einen starken orientalischen Einschlag anzunehmen [1]). Doch wiederum hat auch Philo hier etwas eignes. Soweit wir die Mystik der griechischen Philosophie und Mysterienreligion überschauen können, tritt in ihr nirgends als Gegenstand der Mystik und Ziel aller Ekstase das höchste göttliche Wesen in dieser starken Konzentriertheit und lebendigen Realität heraus. Dies Streben nach absoluter Lebensgemeinschaft mit dem Höchst-Vollkommenen, Höchst-Lebendigen Gott giebt der philonischen Mystik die besondere Weihe und Eigentümlichkeit Philo ist der erste Mystiker und Ekstatiker auf dem Boden specifisch monotheistischer Frömmigkeit. Als solcher hat er seine bleibende Bedeutung in der Geschichte der christlichen Mystik.

Von hier aus entwickelt sich nun auch die philonische Theologie. Sie hängt eng mit der philonischen Frömmigkeit zusammen und ist von hier aus, von mannigfachen Widersprüchen im einzelnen abgesehen, im ganzen durchsichtig und verständlich. Sie entwickelt sich, wie schon gesagt, aus dem einen grossen Problem heraus, wie die Verbindung zwischen dem rein überweltlichen, über alle Erfahrung liegenden Gott und der niederen, mit einem Keim der Unvollkommenheit und des Bösen behafteten Materie herzustellen sei. Das wesentliche Charakteristikum dieser Theologie ist die Hypostasenlehre. Ueber diese, ihre religionsgeschichtliche Herkunft, Stellung und Bedeutung ist bereits in einem grösseren Zusammenhang gehandelt. (s. o. S. 345 f.). Auch an diesem Punkt wird es wieder deutlich, dass die Grundrichtung der philonischen Frömmigkeit und Theologie zwar hellenisch ist, aber

1) Man beachte, dass sich auch bei den palästinensischen Theologen seit der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts und vielleicht schon früher (Paulus) Spuren einer ähnlichen, sicher orientalischen Mystik finden. s. o. S. 349.

doch an manchen Punkten ein orientalischer Einschlag in dem hellenischen Grundmuster nicht zu verkennen ist. Im einzelnen gehört die Theologie des Philo, auch die genauere Darstellung der Logostheologie — in die Geschichte der Philosophie und nur mittelbar in eine Darstellung der Religion, wenigstens der jüdischen Religion. Denn von dieser steht sie zu weit ab und ist zu singulär, als dass eine Darstellung im einzelnen hier von Wert sein könnte. Hervorgehoben mag noch einmal werden, dass Philo nicht nur die eine Hypostase des göttlichen Logos, sondern eine ausgedehnte und phantastische ganze Hypostasentheologie, eine gewisse Siebeneinigkeit Gottes kennt, und vor allem, dass er seine Hypostasentheologie gerade als Mysterienlehre behandelt.

De Cherubim 42 M. I 146 leitet Philo eine Belehrung darüber, wie Gott mit seiner σοφία die Tugenden zeuge, mit den Formeln der Mysterienreligion ein: „die Abergläubischen sollen ihre Ohren stopfen oder abtreten. Denn göttliche Lehren für Geweihte (τελεταί) lehren wir die Mysten, die der heiligsten Wesen würdig sind .... Jenen aber werden wir keinen heiligen Vortrag halten, die mit unheilbarem Uebel behaftet sind, dem Stumpfsinn der am Worte hängt, der Kleinlichkeitskrämerei mit Namen und den Gaukeleien mit Gebräuchen, die keinem andern Heiligkeit und Frömmigkeit zugestehen." Und zum Schluss (48. M. I 147) heisst es: „Dies nehmt mit reinem Ohr, o Mysten, als in Wahrheit heilige Geheimnisse in eure Seelen auf und sagt es Keinem von den Ungeweihten ..... Wenn ihr aber einen von den Geweihten treffet, dann macht euch schmeichelnd und eifrig an ihn, ob er nicht ein neues geweihtes Geheimnis (τελετή) weiss und es verbirgt." (vgl. § 49). De sacrif. Ab. et Cain 60. M. I 173f. spricht Philo wieder im Mysterienton[1]) von Gott und seinen beiden obersten Kräften. § 132 M. 189 teilt er in derselben Weise mit, dass Gottes gesetzgebende Dynamis in zwei andre Kräfte, die lohnende und strafende Kraft, zerfalle. De Abrahamo 24 M. II 19 unterscheidet Philo kleine und grosse Mysterien. Wer nur in die kleinen Mysterien eingeweiht ist, erkennt Gott nur in seinen beiden obersten Kräften[2]). Der in die grossen Mysterien Eingeweihte aber übersteigt die Dyas und dringt zur ungemischten Einheit des göttlichen Wesens vor. Auch das heilige Tetragrammaton ist Gegenstand göttlicher Geheimlehre. Vita Mos. III 11 M. II 152. Besonders interessant ist endlich die Stelle de fuga 85 ff. M. I 558 ff. Hier folgen auf

1) „τὸν ἱερὸν περὶ τοῦ ἀγενήτου καὶ τῶν δυνάμεων αὐτοῦ μύστην λόγον."

2) Vgl. Cherub. 27. M. I 143f. Das Geheimnis des einen Gottes und der zwei Grundkräfte; die μεγάλα μυστήρια auch Leg. alleg. III 100 M I. 107. de decalogo 10. M. II 187.

eine jener bekannten mysteriösen Einleitungen[1]) verschiedene allegorische Auslegungen und § 91. 95 die Lehre von den fünf Kräften Gottes[2]).

Dies Zusammentreffen kann kein Zufälliges sein. Es darf also nicht geurteilt werden, dass Philo die Mysteriensprache nur oberflächlich und ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, nachgeahmt hätte. Philo ist sich bewusst, wirklich im Besitz einer Mysterienlehre von Gott und seinen Kräften zu sein. Der ekstatischen Frömmigkeit entspricht bei ihm die Mysterientheologie.

Eine grosse unmittelbare Nachwirkung ist der Persönlichkeit Philos nicht beschieden gewesen. Er für seine Person stellt den grössten Grad der Annäherung dar, welche der jüdischen Frömmigkeit und Kultur gegenüber der hellenischen möglich war. Philo erlebte am Schluss selbst noch den Anfang der tragischen Wendung im Geschick seines Volkes. Die Gegensätze, die sich genähert hatten, treten nach der für die Juden so ausserordentlich günstigen Periode unter Cäsar und Augustus, namentlich mit der Zeit des Caligula schnell in einer nicht geahnten Schärfe und Deutlichkeit heraus. Der beginnende unversöhnliche Kampf zwischen dem Judentum und dem römischen Weltreich hat jedes weitere Annäherungsstreben der Kulturen verhindert. Am Schluss des Jahrhunderts steht das Judentum auf sich selbst zurückgeworfen da. Die universalistisch-apologetische Tendenz in ihm ist unterdrückt, der Unterschied zwischen Palästina und der Diaspora verschwindet, das palästinensische Rabbinentum triumphiert. Die Septuaginta und die philonischen Schriften werden vom Judentum abgestossen.

Aber auch abgesehen von jener Ungunst der Verhältnisse wäre Philo nicht dazu berufen und fähig gewesen, die jüdische Frömmigkeit in neue Bahnen zu lenken und eine reformatorische Rolle zu spielen. Er gehört nicht zu den schaffenden Persönlichkeiten. Die eigenartige Gestaltung der Frömmigkeit, die er für sich und einen kleinen Kreis von Freunden schuf, ist kein Werk aus einem Guss, sondern eine komplizierte und konglomeratartige Bildung. Schon die äussere Form, in der Philo seine Gedanken vorträgt, machten ihr Weiterwirken unmöglich. Seine unglückliche Manier, die Gedanken

1) ἐλαύνετε οὖν ἐλαύνετε ὦ μύσται καὶ ἱεροφάνται θείων ὀργίων τὰς μιγάδας καὶ σύγκλυδας καὶ πεφυρμένας, δυσκαθάρτους καὶ δυσεκπλύτους ψυχάς (cf. Plato Symposion 209 E. 215 E.).

2) Andre Stellen de gigantibus 54. M. I. 270. — De mon. I 5 f. M. II 218. Vita Mos. III 18. M. II. 158 f. III 25. M. II 165. de decalogo 10 M, II 187 u. s. f.

fast durchweg in Kommentare zum mosaischen Pentateuch resp. eine zusammenfassende Darstellung der mosaischen Gesetzgebung hineinzupressen, die dadurch bedingte Geschraubtheit und Künstlichkeit ihrer Entwickelung, die ewigen Wiederholungen und Weitschweifigkeiten, die bleierne Monotonie des ganzen machen die Lektüre seiner Werke zu einer wahren Qual, für die die hier und da zerstreuten wirklich eigenartigen und ergreifenden Zeugnisse einer individuellen Frömmigkeit kaum zu entschädigen vermögen. — Was deren geistigen Gehalt betrifft, so ist nicht zu leugnen, dass hier neue Töne einer durchgeistigten Frömmigkeit angeschlagen werden, die in ihrer Reinheit und Eigenartigkeit das Höchste zu versprechen scheinen. Eine von allem nationalen, von allem Erdenrest freie, hochgespannte, individualistische Frömmigkeit tritt uns entgegen. Keiner hat vor Philo besser verstanden, systematisch darzulegen, was für das Menschenleben der Glaube an Gott bedeutet. Und doch fehlt Philo zu einer prophetischen Persönlichkeit so ziemlich alles. Ihm fehlt das Mark und die Willenskraft, der persönliche Impuls. Er hat zu tief getrunken aus dem Born hellenischen Intellektualismus, aus den Quellen ekstatischer Mystik und hellenistisch-orientalischen Mysterienwesens. Ihm fehlt das praktische Ethos, der Wille und die Leidenschaft, das Leben nach seiner persönlichen Ueberzeugung umzugestalten, und sei es auch im Kampf mit einer Welt. In echt hellenischer Weise ist ihm die Welt nichts andres als der Schauplatz des ewig sich wiederholenden gleichförmigen Spieles von Geist und Materie. Er setzt an die Stelle der von ihm so ziemlich bis auf den letzten Rest überwundenen nationalen Religion mit ihrer Energie und ihren Aufgaben den überspannten und thatenlosen religiösen Individualismus kleiner erwählter Kreise, die gleichgültig und ohne Interesse auf den grossen Haufen und die gemeine Masse der Nichteingeweihten herabschauen. Er ist weltenweit entfernt von dem tapferen Individualismus des Evangeliums, von dem Glauben an den unendlichen Wert jeder einzelnen menschlichen Seele, von einer Religion, die sich an jedermann, zuerst an den Einfachen und Unverständigen, an die Zöllner und Sünder wendet. Philos Religion ist vorwiegend ästhetische Stimmung, sie bewegt sich fortwährend in den echt griechischen Gegensätzen von niederem und höherem, von unvollkommenem und vollkommenem. Es fehlen die starken Gegensätze, die in aller lebendigen Religion notwendig sind; von Gut und Böse, von etwas, das sein soll, und anderem, das nicht sein soll. Es fehlen hier das Ringen und der Kampf, der tiefe Schmerz über die Sünde, Reue und Busse, der Jubel über Vergebung

und Erlösung. — Philo ist gewesen und geblieben der stille Gelehrte und Philosoph. Dem Ernst des Lebens hat er nur am Schluss seines Lebens halb widerwillig ins Gesicht geschaut. Ihm fehlt aller und jeder Scharfblick für das konkrete Leben. So ist auch in seinen Schriften wenig wirkliches Leben. Was darinnen ist, das hat er selbst mit gelehrtem Ballast und müssigen Phantasieen fast verschüttet, so dass es schwer zu entdecken ist. Er hat sein Licht wahrhaftig unter den Scheffel gestellt. Es sei deshalb noch einmal hervorgehoben, damit wir jenem seltsamen Manne nicht unrecht thun: In diesem merkwürdigen für uns kaum noch geniessbaren Philosophen und Bibelexegeten liegt eine durchgeistigte, höchst eigenartige und lebhafte Frömmigkeit verborgen, die sich ihre eignen Bahnen suchte und sie auch für sich und wenig andre gefunden hat, eine Frömmigkeit, die zwar nicht in den Kreisen des Judentums, aber dafür in den Kreisen des für den philonischen Intellektualismus, seine Mystik und Ekstase, seine allegorische Bibelexegese empfänglichen hellenischen Christentums mit einer ungemeinen Stärke weitergewirkt hat.

Kapitel III. Die Essener[1]).

Abseits von der offiziellen Religion des Spätjudentums steht die merkwürdige Sekte der Essener, deshalb vor allem bemerkenswert,

1) Als Hauptquellen für die Essener kommen in Betracht: 1) Philos quod omnis probus liber c. 12—13. M. 457—459; 2) das philonische Fragment aus der ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία (Ὑποθετικά?) bei Eusebius Pr. Ev. VIII 11. 3) der ausführliche Bericht des Josephus B II 119—161. Daneben sind 4) Jos. A. XVIII 18—22, ausserdem A. XIII 172. XV 371 ff., endlich 5) Plinius Hist. Nat. V. 17 heranzuziehen. Trotz mannigfacher Bestreitungen der Echtheit dieser Quellen liegt durchaus kein Grund vor, an der Authenticität eines dieser Stücke zu zweifeln (vgl. Schürer II 560 A. 9 u. 10). Die späteren Quellen bieten wenig Ausbeute. Doch sind für die spätere Geschichte der Essener mit Vorsicht die Nachrichten der Kirchenväter über die judenchristlichen Sekten der Ebioniten, Elkesaiten, Nazaräer (Ossäer, Sampsäer) etc., so wie der pseudoklementinische Schriftenkreis heranzuziehen. Als wichtigste und umfassendste Arbeiten nenne ich: E. Zeller, die Philosophie der Griechen[3] III 2, 277—338; Hamburger, R.E. Art. Essener; Lightfoot, St. Pauls epistle to the Colossians[3] London 1876, 82—98, 349—419; Lucius, d. Essenismus. Strassburg 1881; A. Hilgenfeld, Ketzergesch. d. Urchristentums 1884. S. 87—149; J. Wellhausen, isr. u. jüd. Gesch.[3] 292—296; Schürer

weil sie in der abendländischen Welt die erste Erscheinung einer organisierten Mönchsgemeinde ist. Es scheint fast so, als ob da, wo uns in der Religionsgeschichte die Erscheinung der Kirche begegnet, zugleich als notwendiges Korrelat das Mönchstum auftaucht. Die Tendenz der jüdischen Kirche auf Exklusivität und ihr Gegensatz zur Welt konzentriert sich im Essenismus. Daher ist es auch erklärlich, dass trotz vielfacher Abweichungen und Häresien die Sekte der Essener beim orthodoxen Judentum verhältnismässig gut angeschrieben war. Philo weiss ihr Lob nicht laut genug zu verkünden. Josephus nennt sie βέλτιστοι δὲ ἄλλως ἀνδρες τὸν τρόπον (A. XVIII 19) und hat einen Teil seiner Jugendzeit bei ihnen verlebt Vita 11.

Die Existenz der essenischen Sekte ist verhältnismässig früh nachzuweisen. Josephus bringt seine Schilderung der drei jüdischen Sekten schon bald nach dem Bericht vom Tode Ptolemaeus VI. (146. A. XIII. 171 ff). Ein Essener wird uns bereits unter dem Makkabäer Aristobul I. (104—105) mit Namen genannt (A. XIII 311 ff. B I 78 ff.) [1]). Sie sind also nicht später nachweisbar als die Gemeinschaft der Pharisäer. Es ist nicht unmöglich, dass Pharisäer und Essener ihre gemeinsame Wurzel in der συναγωγὴ τῶν Ἀσιδαίων gehabt hätten, die uns bereits in der Makkabäerzeit als geschlossene Organisation entgegen tritt. Während die Pharisäer, im Gegensatz zu den Essenern die weltförmigen, im Beginn der Makkabäerzeit aus ihrer sektenmässigen Zurückgezogenheit heraustraten und nach ausschlaggebender Bedeutung und Herrschaft im Leben des Volkes zu streben begannen, wären bei dieser Voraussetzung die Essener in der sektenmässigen Abgeschlossenheit geblieben und hätten diese noch gesteigert. Die Pharisäer bekamen dann, gerade weil sie ihr Ideal dem Volke aufzuzwingen suchten, doch wahrscheinlich von gegnerischer Seite, den Namen „Separatisten", während die eigentlichen Separatisten, die Essener, den alten Namen die „Frommen" (aram. חָסָא, Plural חָסִין = Ἐσσηνοί, stat. emphat. חָסָיָא = Ἐσσαῖοι

III 556—584. Weitere Litteratur bei Schürer II 556—558. Dazu R. Treplin, Die Essenerquellen St. Kr. 1900. 28—92 (s. auch hier die Litteratur 28—30); E. Zeller, z. Vorgeschichte des Christentums Z. w. Th. 1899, 195—269; A. Hilgenfeld, Noch einmal d. Essäer. Z. w. Th. 1900. 180—211. Schlatter, Israels Geschichte 122—127.

1) Zeller, Z. w. Th. 1899, 195—269 findet an mehreren Stellen des Kohelet, namentlich 3 21 u. 9 2 (7 28. 12 7) Anspielungen auf die Lehre der Essener. Gesichert sind diese Beziehungen nicht, aber immerhin möglich.

Schürer II 560) behielten [1]). Nach Philos Schätzung waren es zu seiner Zeit etwa 4000 an der Zahl (M. II 457) [2]). Nach dessen Bericht wohnten sie vorzugsweise in den Dörfern, doch giebt er selbst an, dass sie viele Städte Judäas bewohnten, während Josephus sie in allen Städten Palästinas fand [3]).

Die Essener waren wie gesagt in erster Linie ein Orden. Die engste Zusammengehörigkeit verband die Glieder des Ordens. Sie lebten in vollkommener Gütergemeinschaft. Sie wohnten in gemeinsamen Räumen [4]). Keiner von ihnen besass eigene Wohnung [5]). Was der einzelne besass oder erwarb, floss in eine gemeinsame Kasse [6]), aus der auch Greise und Kranke versorgt wurden [7]). Keiner besass Privateigentum [8]), selbst die Kleider gehörten allen gemeinsam [9]). Ihre Ordenstracht bestand in einem weissen Kleid [10]). Sie verwarfen die Ehe [11]), sie erhielten also ihre Gemeinschaft nur durch Propaganda und konnten das, weil sie eine grosse Anziehungskraft ausübten [12]). Daneben berichtet uns freilich Josephus, dass sie auch Kinder annahmen und für ihre Ordensgrundsätze erzogen [13]), ja dass ein Teil von ihnen die Ehe unter gewissen Kautelen ausübte und sogar empfahl [14]). Ihre Organisation war eine durchaus demokratische. Ihre Beamten [15]),

1) So erklärt auch Philo den Namen. q. o. p. l. 12 M. II 457. 13. II 459. bei Eusebius VIII 11 1. vgl. Jos. B. II 119.

2) Jos. A. XVIII 20 hat, dieselbe Angabe. Sie ist aber wahrscheinlich dem Philo entlehnt. Man darf sie nicht ohne weiteres auf des Josephus Zeit übertragen. Josephus ist fast in allen Zahlenangaben unzuverlässig.

3) Philo M. II 457, doch vgl. Philo bei Eusebius VIII 11 1 und Josephus B. II 124. Ein πόλη τῶν Ἐσσηνῶν in Jerusalem erwähnt Josephus B. V 145.

4) Philo b. Eus. VIII 11 5. q. o. p. l. M. II 457 f. (vgl. Jos. B. II 129).

5) Philo M. II 458.

6) Philo M. II 458 459; Jos. B. II 122. 124 f. 127. A. XVIII 20.

7) Philo b. Eus. VIII 11 4. 13.

8) Philo M. II 457.

9) Philo b. Eus. VIII 11 12. q o. p. l. M. II 458.

10) Philo b. Eus. VIII 11 12; Jos. B. II 123. 126.

11) Philo b. Eus. VIII 11 3. 14-16; Jos. B. II 120 f. A. XVIII 21. Plinius V 17.

12) Jos. B. II 158.

13) B. II 120. Aus Philo b. Eus. VIII 11 3 scheint hervorzugehen, dass dies eine spätere Massregel war.

14) B. II 160 f.

15) Die Namen der Beamten: ἐπιμεληταί Jos. B. II 123. 129. 134; ἐπίτροποι II 134; ἀποδέκται τῶν προσόδων A. XVIII 22; ταμίαι Philo b. Eus. VIII 11 10.

vor allem die Verwalter des gemeinsamen Vermögens, die der Natur der Sache nach am meisten hervortraten, erwählte die Gesammtheit [1]). Bei Vergehen eines Ordensmitgliedes entschied ein Kollegium von nicht weniger als hundert Richtern [2]), über dessen Zusammensetzung wir nichts wissen. Die Sklaverei verwarfen sie principiell und betrachteten sie als eine Versündigung gegen die auf Freiheit und Gleichheit angelegte menschliche Natur [3]).

Erkannte man keine socialen Unterschiede im Menschengeschlecht an, so waren die religiös begründeten desto stärker und mächtiger. Eine völlige Kluft trennt den Orden von der Aussenwelt (s. u.). Aber auch innerhalb des Ordens sind zwischen den einzelnen Gliedern starke Schranken gezogen. Ein doppeltes Noviziat muss jeder neu Eintretende durchmachen. Streng geschieden von der Lebensgemeinschaft des Ordens muss er ein Jahr nach allen seinen Regeln leben. Dann erfolgt eine teilweise Zulassung des Novizen zu den heiligen Waschungen (s. u.), aber erst nach Ablauf von zwei weiteren Jahren wird er vollberechtigtes Ordensmitglied (B. II 137 — 138). Nach Josephus schieden sie sich demgemäss in vier streng gesonderte Klassen (B. II 150). Neben den beiden Klassen der Novizen und der Klasse der vollberechtigten Ordensmitglieder mag die Gilde der Vorsteher eine besondre Klasse repräsentiert haben [4]).

Beispiellos, als singuläre Erscheinung steht, soweit unsre Quellen reichen, der Orden der Essener in seiner Umgebung. Sie sind in dieser Hinsicht vor allem in Beziehung mit der pythagoreischen Schule gesetzt [5]). Der hervorragendste Begründer dieser Anschauung, Zeller [6]) hat neuerdings auch besonders die mit den Pythagoreern eng zusammenhängenden orphischen Mysterienvereine zum Vergleich herangezogen. Jedoch erweckt gerade seine neueste Darstellung den Eindruck, wie unsicher hier alles ist, und wie wenig uns die Quellen erlauben, uns von jenen pythagoreisch-orphischen Mysten eine klare

1) Philo b. Eus. VIII 11 10; Jos. B. II 123. 125. A. XVIII 22; über den unbedingten Gehorsam gegen die Oberen s. Jos. B. II 134. 140.

2) Jos. B. II 145.

3) Philo M. II 457. b. Eus. VIII 11 4; Jos. A. XVIII 21.

4) Schwerlich ist mit Schürer II 563 f. als vierte Klasse die der aufgenommenen Kinder zu rechnen (s. o.). Denn diese gehörten dem Orden überhaupt noch nicht an.

5) Vgl. bereits Josephus A. XV 371.

6) Zeller hat seine Anschauung umfassend niedergelegt in der Philosophie der Griechen III 2³ 277—338, neuerdings Z. w. Th. 1899. 195—269. Zum Teil hat sich ihm auch Schürer II 583 angeschlossen.

Vorstellung zu machen. Wie mir scheint, haben sie in der Hauptsache sehr wenig mit den Essenern gemein. So weit wir sehen, fehlte ihnen gerade die straffe ordensmässige Organisation fast ganz. In romanhaft aufgestutzten Erzählungen vom Leben des Meisters Pythagoras kommt zwar ein solches Ideal mönchischer Abgeschlossenheit zum Ausdruck. Aber dass diesem Ideal irgend eine Wirklichkeit entsprochen habe, ist nicht nachweisbar. Was wir von den Pythagoreern und Orphikern wirklich erfahren, lässt sie eher als alles andre erscheinen, denn als geistige Urheber der essenischen Sekte. Sie stellen sich doch vorwiegend als eine Schaar sehr fraglicher Philosophen mit sonderbaren Gebräuchen dar, deren Zusammenhang ein sehr loser war. Die orphischen Mysten aber waren, so weit wir sehen können, meistens nichts weiter als phantastische, religiöse Gaukler [1]). Es müsste eine sehr merkwürdige Metamorphose mit jenen dunklen Ehrenmännern vorgegangen sein, wenn aus ihnen die Essener hervorgegangen wären [1]).

Vor allem aber sind die Essener darin, so weit wir sehen können, fundamental von den Pythagoreern verschieden, dass sie eine auf bestimmten. ganz eigenartigen Institutionen beruhende religiöse Gemeinschaft sind. Das waren die Pythagoreer nicht [2]). Bei den Essenern

1) Vgl. die Schilderungen von Zeller selbst. Z. w. Th. 1899. S. 214 f. 265. Zeller begnügt sich damit, eine ernstere und edlere Richtung innerhalb des Pythagoreismus und Orpheismus zu postulieren, die unsre Quellen für die uns in Betracht kommende Zeit seit dem Aufkommen der Neupythagoreer nicht zeigen. Auch die Berührungen im einzelnen sind nicht so stark wie Zeller und Schürer II 583 annehmen. Die Forderung der Ehelosigkeit lässt sich bei den Pythagoreern nicht nachweisen. Ob die Essener Vegetarianer und Temperenzler waren, ist zum mindesten zweifelhaft. Ihre Eschatologie zeigt gar nichts speciell Gemeinsames mit den Pythagoreern. Ihre allgemein griechische Färbung, in der sie uns erscheint, können wir getrost auf Rechnung des Josephus setzen (s. u.) Das pythagoreisch orphische Specificum, die Seelenwanderung, fehlt. Es bleiben etwa als gemeinsame Eigentümlichkeiten: die Verwerfung der Tieropfer, das Verbot des Eides, die weisse Kleidung, die Anrufung der Sonne, die ängstliche Scheu vor dem Unreinen. Das sind aber alles Dinge, die mindestens ebensogut orientalischer Herkunft sein können. Ueberhaupt vergisst man gewöhnlich vollständig, zu fragen, ob nicht auch die späteren Pythagoreer und Orphiker orientalisch bedingt sein und nur eine gemeinsame Abhängigkeit hier wie dort vorliegen könnte.

2) Sie waren es höchstens in der Verbindung mit den Orphikern. Aber soweit wir aus dem wenigen, was uns von den sakralen Institutionen der Orphiker bekannt ist, urteilen können, fehlen hier alle Parallelen.

war der gemeinsame Kult ein und alles, das Centrum ihrer Lebensgemeinschaft. Und es war ein ganz neuer eigenartiger Kult, der hier in die Erscheinung tritt. An Stelle des Opferkultes tritt der Kult des Sakraments, der heiligen Handlung. Sakramentale Bedeutung haben vor allem die täglichen Waschungen [1]). Diese äusserliche Handlung des Bades [2]) bringt eine fundamentale Aenderung im Menschen hervor. Sie macht den Menschen zum Essener. Erst nach einem Jahre wird der Novize erster Stufe zu dem hochheiligen Bade der Reinigungsceremonie zugelassen (Jos. B. II 138). Täglich ehe die gemeinsame Mahlzeit genossen wird, wird dieselbe heilige Ceremonie vollzogen (B. II 129). Wenn ein Ordensmitglied ein andres einer niedrigeren Klasse angehöriges berührt, so muss es sich baden (B. II 150)[3]). Das Wasser hat eine wunderbare Kraft, es tilgt alle Unreinheit, äussere und innere [3]). Zu dem Bade gesellt sich die heilige gemeinsame Mahlzeit [4]). Uraltes religiöses Empfinden aus der Zeit semitischen

1) Ganz unbegreiflich ist es, wie Zeller auch hier Verwandtschaft mit den Pythagoreern entdecken will. Die Pythagoreer waren gerade schmutzige Heilige. Ihre ἀλουσία wird des öftern verspottet. Z. w. Th. 1899. 215. vgl. Z. w. Th. 1900 184. Zeller macht freilich aus der ἀλουσία die Vermeidung des warmen Bades und findet, indem er auf der andern Seite aus der Nachricht des Josephus, dass die Essener in kaltem Wasser badeten, ebenfalls eine Verwerfung des warmen Bades herleitet, doch eine Verwandtschaft, wo alles different ist. Die Orphiker hatten natürlich andrerseits in ihren Mysterienvereinen Reinigungs- und Sühne-Gebräuche. Doch ist das, was wir darüber wissen, so allgemein, dass jeder Anhaltspunkt zum Vergleiche mangelt. — Gegen Zeller vgl. Hilgenfeld Z. w. Th. 1900. 180 ff.

2) Auch nach jeder Verrichtung der Notdurft II 149 (vgl. die ἁγνεία II 159).

3) Nur in Josephus Bericht tritt die sakramentale Bedeutung der Waschungen und ihr fundamentaler Wert deutlich hervor, wie wir, abgesehen von einer Aeusserung Philos, auch nur aus seinem Bericht die Bedeutung der gemeinsamen Mahlzeiten deutlich erkennen. Bei Philo hat sich die ganze Auffassung der Essener schon ins moralisch-philosophische (hellenische) verschoben. Aus einer Religionsgemeinschaft sind die Essener hier eine Gesellschaft für ethische Kultur geworden. Um die centrale Bedeutung der Waschungen (und sakramentalen Mahlzeiten) bei den Essenern sich lebendig zu vergegenwärtigen, muss man die sicher mit ihnen verwandten Sekten der Ebioniten, Elkesaiten, „Ossaeer", Nazaraeer, Sampsaeer (Epiphanius, Haer. XVIII, XIX (XXIX), XXX, LIII. vgl. Hippolyts Philosophumena), vor allem den pseudoclementinischen Schriftenkreis studieren.

4) Vgl. Philo M. II 458. b. Euseb. VIII 11 5 (vgl. hier die der Mysteriensprache entlehnte Wendung „κατὰ θιάσους, ἑταιρίας καὶ συσσίτια ποιούμενοι" VIII 11 11). Besonders Jos. B. II 129 ff. 138 f. 143 f. A. XVIII 19.

Stammeslebens lebt hier wieder auf. Die Auffassung der Opfermahlzeit als des Mittels zur Herstellung einer mystisch geist-leiblichen Gemeinschaft der Glieder des Stammes unter einander (und mit der Gottheit) wird zum Teil wieder lebendig. Der gemeinsame Speisesaal wird den Essenern zum Tempel (B. II 129), in den man mit scheuer Ehrfurcht tritt, nachdem man zuvor das Arbeitskleid abgelegt und ein Festkleid angezogen hat. Die, welche Speise (und Trank) bereiten, sind die Priester des Ordens (A. XVIII 22). Am Anfang und Ende des Mahls spricht der Priester das Gebet (B. II 131). In weihevoller Ruhe und ehrfurchtsvollem Ernst wird das Mahl genossen, „so dass denen, die draussen vorübergehen, die Stille drinnen im Hause wie die Feier eines furchterregenden Mysteriums vorkommt" (B. II 133)[1]).

Die Sekte der Essener ist eine Sakramentsgemeinschaft, gegenüber aller auf dem Opferkult beruhenden Gemeinschaft eine vollständige und interessante religiöse Neubildung. Aus dem Judentum, das gar nicht darauf angelegt war, ist diese Neubildung schwerlich hervorgegangen. Uns fehlen leider die Mittel, nämlich fast alle genaueren Nachrichten über das religiöse Leben ostwärts von Palästina im Zeitalter des grossen religiösen Synkretismus, zu sehr, als dass wir die Genesis des Essenerordens aufklären könnten. Der einzige Weg, der vielleicht gangbar sein könnte, wäre der des Rückschlusses aus dem, was wir in späterer Zeit an religiösem Leben in den Gegenden zwischen Jordan und mesopotamischem Tiefland finden[2]).

Jedenfalls wird es von hier aus zur Genüge klar, wie die Essener dazu kamen, den israelitischen Opferkult vollständig zu verwerfen.

1) S. Anm. 4 auf voriger Seite.

2) Auf eine Reihe verwandter späterer, halb jüdischer, halb christlicher Sektenbildungen ist bereits zu wiederholten Malen hingewiesen. Wenn von den frühesten christlichen Häreseologen (Justin Dialog 80, Hegesippus b. Eus. H. E. IV 22 6. Ps. Clement. Recognitionen I 44 ff. Constitut. apost. VI 6. Epiphanius Haer. 16) unter den vorchristlichen jüdischen Sekten oft neben den Essenern die Baptisten, Hemerobaptisten, Masbotheer (bei Hegesipp, den Constitutionen; von Mazbutha = Taufe), Johannesjünger aufgezählt werden, so liegen auch hier schon verwandte Erscheinungen vor (Schlatter 126 f.). — Wenn es gelänge, mit Sicherheit die vorchristliche Form des Mandaeismus nachzuweisen, so würden wir in der Lösung des Rätsels um einen guten Schritt vorwärtskommen. Die Lösung wäre zugleich von ungemeiner religionsgeschichtlicher Tragweite. Denn von hier aus würden wir erklären können, wie es kam, dass das Christentum von seinen ersten Anfängen an von Sakramentsideen beherrscht ward.

„Sie schicken Weihgeschenke zum Tempel, aber Opfer bringen sie nicht dar wegen der nach ihrer Meinung grösseren Vorzüglichkeit ihrer heiligen Handlungen (ἁγνεῖαι), und deswegen schliessen sie sich vom gemeinsamen Heiligtum aus[1]) und bringen bei sich die Opfer dar". Mit vollem Bewusstsein, im Besitz eines eigenartigen und andersartigen Kultus zu sein, schlossen sich die Essener von der Beteiligung am Tempelkult aus[2]) Dass sie trotz alledem weiter als Juden galten, sogar beim Volk in hohem Ansehen standen, ist ein Beweis für das geringe Ansehen, in welchem der Opferkult in weiten Kreisen des Volkes stand.

Als eine abgeschlossene Religionsgemeinde besassen die Essener auch ihre heiligen Schriften. Es ist nicht ganz klar, was das für heilige Schriften waren[3]). Ob sie den Kanon des alten Testaments besassen, ist zum mindesten fraglich. Aber aus der Bemerkung des Josephus, dass der Name des Gesetzgebers bei den Essenern der grössten Verehrung sich erfreue (B. II 145), und des Philo, dass sie beständig ihre πάτριοι νόμοι lasen (M. II 458), lässt sich wohl annehmen, dass sie den Pentateuch besassen. Da auch die späteren Sekten der Nasaraeer, Ossaeer, Ebioniten[4]) vom alten Testament nur den Pentateuch anerkannten, und ein Grund hierfür in ihren neuen judenchristlichen Anschauungen nicht gefunden werden kann, so werden wir wohl rückwärts schliessen dürfen, dass bereits die Essener nur

1) Jos. A. XVIII 19. M. E. ist das εἰργόμενοι des Josephus medial zu fassen.

2) Es scheint mir daher ganz unmöglich zu sein, aus Jos. A. XVIII 22 herauszulesen, dass die Essener aus den aaronitischen Priestern die Bereiter der heiligen Speise ausgewählt hatten. Mit dem Kult fiel auch das aaronitische Priestertum. Die geringfügigen Andeutungen des Josephus sind übrigens wieder aus den Pseudoclementinen zu ergänzen. Besonders beachtenswert ist es, wie hier durchweg die Lehre vorgetragen wird, dass das Sacrament der Taufe (und der wiederholten Waschungen) an Stelle des Opferkultes getreten sei. Man sieht in der Ersetzung des Opfers durch die Taufe das Centrum des Wirkens und Lehrens Jesu. Das ist christlicher Essenismus.

3) In der gesamten uns erhaltenen späteren jüdischen Litteratur kann man kaum eine Schrift, so oft das auch versucht ist, der essenischen Sekte zuweisen. Es findet sich zwar überall hier und da einiges, was man essenisch nennen könnte. Aber es findet sich auch in allen specifisch nichtessenisches. Und gerade die specifischen Eigentümlichkeiten des essenischen Ordens finden sich nirgends. Am ehesten könnte man noch I. Hen. c. 108 und das vierte Sibyllenbuch (vgl. V. 24 ff. 164 ff.) den Essenern zusprechen.

4) Epiphanius Haer. XVIII 1. XIX 5. XXX 15. 18, vgl. Ps. Clement. Homil. II 38 ff. III 22.

den Pentateuch anerkannten. Als sie sich vom Judentum abzweigten, wird eben in weiten Kreisen des Volkes der Pentateuch erst allein kanonische Geltung gehabt haben. Wie sie sich dann bei ihrer Verwerfung des Opfers mit der mosaischen Gesetzgebung auseinandersetzten, vermögen wir nicht mehr zu sagen [1]). Die Annahme, dass auch der Pentateuch durch Einwirkung böser Mächte gefälscht sei, der wir bei allen jenen späteren Sekten begegnen [2]), mag erst später entstanden sein. Ausserdem besassen die Essener ihre eignen heiligen Schriften. Diese waren der Sekte eigentümlich und galten als Geheimschriften, deren Geheimnis zu wahren der Neueintretende sich feierlich verpflichten musste (B. II 142). Der Inhalt dieser Bücher war, wie es scheint, magischer Art; medicinische und alchymistische Geheimnisse (II 136), zauberkräftige Engelnamen (II 142), Anweisungen zum Wahrsagen (II 159) [3]) und dergleichen. Neben den Taufen und den gemeinsamen Mahlzeiten charakterisieren die geheimen Bücher, denen auch geheime Lehren (II 142) entsprechen, die Gemeinschaft der Essener als Mysterienverein.

Dem entspricht auch endlich der feierliche Ritus, mit dem der Neueintretende in den Orden aufgenommen wurde. Nach dem schon erwähnten Noviziat muss der Novize, ehe er zur vollen Tischgemeinschaft zugelassen wird, sich durch furchtbare Eide verpflichten, die Gottheit stets zu verehren, die Gerechtigkeit zu pflegen, den Oberen (des Ordens?) zu gehorchen, nicht zu lügen und die Geheimnisse (die Lehren, Bücher und Engelnamen) seines Ordens zu bewahren [4]).

Vergegenwärtigen wir uns nun den Zusammenhang der Essener mit dem Judentum, so bleibt dieser trotz aller Eigenart deutlich. Sie sind und bleiben mit einer weiter unten zu besprechenden bemerkenswerten Ausnahme Monotheisten. Der Gottheit die gebührende Ehre zu erweisen, muss sich der Neueintretende verpflichten. Von der theoretischen Philosophie interessierte sie nach Philo M. II 458 nur die

1) Nach Philo M. II 458 bedienten sich die Essener, wie es scheint, der allegorischen Methode. Doch ist Philos Bericht an diesem Punkte kaum zuverlässig. Er scheint in dieser Schilderung des synagogalen Gottesdienstes der Essener einfach allgemeine Verhältnisse der jüdischen Diaspora auf jene zu übertragen.

2) So bei den Ebioniten, Nasaraeern „Ossaeern", in den Clementinischen Homilien, an den oben angegebenen Stellen.

3) Weissagende Essener treten mehrfach in der jüdischen Geschichte auf. Jos. A. XIII 311—313 (= B. I 78—80). XV 373 ff. XVII 346—348 (= B. II 113).

4) Die ausserhalb der Sekte stehenden sind ἑτερόδοξοι.

Frage nach dem Wesen Gottes und der Schöpfung. Nächst Gott ist bei ihnen der Name des Gesetzgebers der Gegenstand der grössten Verehrung (B. II 145). Schon von hier aus ist es so gut wie sicher, dass die Essener den Pentateuch als heilige Schrift anerkannten. Das Sabbatgesetz hielten sie mit äusserster Strenge (B. II 147). Sie gerade sollen im Krieg mit den Römern das Martyrium auf sich genommen und lieber den qualvollsten Tod erduldet haben, ehe sie den Namen des Gesetzgebers lästerten oder verbotene Speise genossen [1]).

Aber neben den bereits erörterten speciell unjüdischen charakteristischen Zügen — der Verwerfung des Opfers und der Ehe, der ganzen ordenartigen Abgeschlossenheit — zeigt sich auch sonst bei ihnen mehr an der Peripherie noch manches merkwürdig Fremdartige.

Hierher gehört noch nicht so sehr ihre durchaus individualistisch-spiritualistische Eschatologie und Vergeltungslehre, die uns Josephus B. II 154—157 überliefert. Danach scheinen sie den speciell im Judentum so weit verbreiteten Auferstehungsglauben nicht geteilt zu haben. Vielmehr lehrten sie eine nach dem Tode für die Seelen der guten und bösen eintretende Vergeltung. Doch ist diese Anschauung nicht durchaus unjüdisch und auch dem palästinensischen Judentum nicht durchaus fremd [2]). Hingegen ist nicht genügend beachtet, dass wenn Jos. A. XIII 172. XVIII 18 [3]) die Essener als Fatalisten (Prädestinatianer) schildert, hier ein dem jüdischen gesetzlichen Geist schlechthin fremdartiger Zug vorliegt. Man darf freilich auch hier misstrauisch gegen den Bericht des Josephus sein, weil er die jüdischen Schulen in ein hellenisches Schema hineinzwängt. Aber möglicher Weise lag gerade bei den Essenern der Schilderung des Josephus ein

1) Auch dass sie den Ackerbau vor allem bevorzugten (Philo b. Eus. VIII 11 6. 8 M. II 457. Jos. A. XVIII 19) und den Handel verwarfen, Philo M. II 457, deutet auf jüdisch-palästinensische Eigenart. Nach Philo Eus. VIII 11 9 f. trieben sie ausserdem Handwerk und Viehzucht.

2) Sie ist auf der andern Seite übrigens auch nicht specifisch hellenisch. Der Darstellung des Josephus ist hier nicht zu trauen. Er hellenisiert absichtlich. Specifisch hellenisch ist allerdings der Gedanke, dass die Seele, aus feinstem Aether bestehend, infolge eines Zaubers in den Körper herabgezogen und dort eingekerkert sei (II 154). — Aber was etwa, wenn wir die hellenisierende Form des Josephus-Berichtes abstreichen, übrig bleibt, die Gedanken von der Präexistenz der Seele und dem Gericht über die Seelen nach dem Tode, ist ebensogut orientalisch (eranisch) und schliesst nicht einmal die Hoffnung auf Auferstehung des Leibes aus.

3) A. XVIII 18 ist der Satz 'E. δὲ ἐπὶ μὲν θεῷ καταλείπειν τὰ πάντα ὁ λόγος, — im Sinne von XIII 172 zu verstehen (vgl. XVIII 13).

entsprechender Thatbestand zu Grunde. Wir werden hier an astrologische (babylonische) Einflüsse denken dürfen.

Zu dem Fremdartigsten gehören offenbar die „von den Vätern ererbten Gebete", welche die Essener nach Josephus Bericht jeden Morgen zur Sonne emporsenden, „als wollten sie diese um ihr Erscheinen bitten" B. II 128. Hier scheint ja fast der Monotheismus durchbrochen zu sein, obwohl sich natürlich eine gewisse Vermittelung mit diesem finden lässt. Aber hier wird allerdings die Annahme einer Beeinflussung von ethnisch polytheistischer Seite kaum abzuweisen sein [1]). Unmittelbar im Zusammenhang damit steht die ängstliche Scheu, das Licht der Sonne namentlich bei Verrichtung der Notdurft verunreinigen, und die von hier aus sich ergebenden Gebräuche (B. II 148) der sorgfältigen Verbergung der Exkremente. So wurde der Spaten dem Essener ein heiliges Werkzeug, das gleich beim Eintritt dem Novizen des ersten Grades gegeben wurde [2]). Hiermit hängt weiter die Sorgfalt zusammen, mit der sie beim Baden auf die Bedeckung der Scham achteten (B. II 129). Neben dem weissen Kleid und dem Spaten wird als drittes Werkzeug dem Novizen das Hüfttuch gegeben [3]).

Wenn die Essener den Eid unbedingt verwarfen (Jos. B. II 135, Philo M. II 458, vgl. Jos. A. XV 371 f.), so liegt allerdings auch hier ein dem Geist des Judentums fremder, freilich nicht direkt widersprechender Zug vor. Parallelen finden sich in Ost und West, doch braucht man einen fremden Einfluss nicht geradezu anzunehmen. Wir erinnern uns, dass die Essener beim Eintritt in den Orden dem Novizen furchtbare Eide abnahmen. Vielleicht mag sich an diese Ordenssitte die Verwerfung des Eides im profanen Leben angeschlossen haben. — In ähnlicher Weise erklärt sich vielleicht die ebenfalls recht unjüdische Verwerfung des Salböls bei den Essenern (B. II 123) aus gegebenen Prämissen. Ich glaube, dass man diesen Zug falsch versteht, wenn man ihn als Aeusserung einer asketischen Lebensweise

1) Das ist um so gewisser, als wir unter den mit den Essenern im Zusammenhang stehenden späteren Sekten auch eine finden, die ausdrücklich als die der Sonnenverehrer bezeichnet wird. Philaster nennt sie (haer. 10) Heliognostici, Epiphanius (haer. 53) Σαμψαῖοι. Die Berichte beider gehen wahrscheinlich bereits auf Hippolyts Syntagma zurück.

2) Diese Scheu, das Sonnenlicht (die Elemente) zu verunreinigen, ist echt orientalisch (babylonisch-eranisch).

3) Hierher gehört auch noch die Sitte, nur nach links hin auszuspucken. B. II 147.

auffasst. Die Verwerfung des Oels ist wahrscheinlich ein mit der Verwerfung des Tieropfers zusammenhängender Protest gegen das alttestamentliche Priestertum, dessen Auktorität auf der Salbung beruht. Man schätzte die Weihe und Reinigung durchs Wasser so hoch und ausschliesslich, dass man die Oelweihe und in fanatischem Eifer auch jede Oelsalbung verbot [1]).

Fraglich ist es, ob die Essener den Genuss von Fleisch und Wein verwarfen. Ausdrücklich gesagt ist das in den Quellen nirgends. Ein Schluss aus den dieser Secte verwandten Richtungen der Therapeuten, Pythagoreer und Ebioniten ist allerdings nicht von vornherein beweiskräftig. Schürer (II 559) ist der Meinung, dass die Nachricht, dass die Essener Tierzucht treiben, den Fleischgenuss der Essener wahrscheinlich mache, und dass andrerseits die Thatsache, dass Josephus die Ruhe bei der essenischen Mahlzeit darauf zurückführe, dass sie Speise und Trank nur bis zur Sättigung genossen, auf den Genuss des Weines schliessen lasse. Ein zwingender Beweis ergiebt sich, wie Schürer gesteht, von hier aus nicht. Das Gegenteil könnte man wieder andrerseits erschliessen aus der Angabe des Josephus, dass bei den Mahlzeiten der Essener nur je ein Gericht aufgetragen wurde (B. II 130). Auch der Bericht des Josephus über die aus dem Orden Ausgestossenen, welche, da ihnen Speise von andern anzunehmen verboten sei, sich selbst vergeblich durch Pflanzenkost (anstatt zubereiteter Speise) zu ernähren suchen (II 143), deutet auf Vegetarianismus der Essener. Die Frage scheint nach unsern Quellen nicht klargestellt werden zu können.

Jedenfalls geben alle die letzthin aufgezählten Eigentümlichkeiten keinen sicheren Anhalt, die Essener von einer uns sonst bekannten religionsgeschichtlichen Erscheinung abzuleiten. Will man die hier vorliegende Frage fördern, so wird man, wie schon oben gesagt, an den Hauptpunkten einsetzen und die Frage stellen müssen: wo finden

1) Es mag hier auch Polemik gegen ein sonst geübtes, von der Sekte der Essener verworfenes Oelsakrament vorliegen. Einige der späteren mit den Essenern zusammenhängenden Sekten nahmen die Oelsalbung wieder auf, vor allem die Sekte der Elkesaiten. In der Schwurformel dieser Sekte (Hippolyt, Philosophumena IX 15) findet sich das Oel unter den „sieben Zeugen", während in der wie es scheint älteren Schwurformel der Clementinischen Homilien (Διαμαρτυρία Ἰακώβου) das Oel nicht erwähnt ist. Beide Formeln, die ältere und die jüngere neben einander, bringt Epiphanius in seinen Ausführungen über die Ossaeer, Haer. XIX 1. 6 (vgl. übrigens auch für die Schätzung des Oels Recognit. I 44 f.).

sich Analoga zu dieser Erscheinung einer auf sakramentalen Institutionen (Taufakten, gemeinsamen Mahlzeiten) beruhenden, ordensmässig organisierten religiösen Genossenschaft?

Die Sekte der Essener verdient unser besondres Interesse, weil sie uns einen Begriff davon erweckt, was alles auf dem Gebiet auch des palästinensischen Judentums möglich war. Im zeitgenössischen Judentum scheint ihr Einfluss, so hoch sie äusserlich im Ansehen standen, nicht gross gewesen zu sein. Nicht zu unterschätzen aber ist ihr weiterer Einfluss auf den Gang der Religionsgeschichte. Diese Sekte scheint der Kanal gewesen zu sein, durch welchen dem jungen Christentum in seiner ersten Entwickelung manche fremdartige Elemente (Sakramentswesen, Verwerfung des Kultus?) zugeströmt sind. Der Zusammenhang zwischen ihnen und den auch für die Religionsgeschichte der folgenden Jahrhunderte (bis zum Aufkommen des Islam) nicht belanglosen judenchristlichen Sekten des Ostjordanlands ist offenkundig.

Anhang. Die Therapeuten.

In seiner Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ (ἢ ἱκετῶν)[1]), die man doch wohl als echt wird anerkennen müssen, berichtet Philo über eine

1) Die Echtheit dieser Schrift ist namentlich seit Lucius Arbeit (die Therapeuten und ihre Stellung in der Geschichte der Askese. Strassburg 1879) eine stark umstrittene. Auch Schürer III 535—538 entscheidet sich für die Unechtheit. Dennoch ist durch die neuesten eingehenden Untersuchungen von Massebieau (Revue de l'hist. des relig. XVI 1887. 170—198, 284—319), Conybeare (in seiner kritischen Textausgabe der Schrift: Philo about the contemplative life . . . . critically edit. with a defence of its genuiness. Oxford 1895) und namentlich von Wendland (die Therapeuten. Jahrb. f. class. Philol. Supplement 22. 1896, 692—770) m. E. die philonische Herkunft der Schrift mit starken Gründen verteidigt und erwiesen. Die Gegengründe, an denen Schürer III 536 noch festhält, sind ausserordentlich matt gegenüber den massenhaften Beweisen, welche die Verteidiger der Echtheit auf Grund der Ueberlieferung, des Sprachstils, der allgemeinen Anschauungen der Schrift beigebracht haben. Das argumentum e silentio, das Schürer für die Nichtexistenz der Therapeuten aus den übrigen philonischen Schriften gewinnt, ist bei dem bekannten abstrakten Charakter der philonischen Schriftstellerei nicht zwingend (vgl. übrigens dagegen Wendland 716 f.). Was wissen wir denn überhaupt aus den Schriften Philos, wenn wir von einigen aktuellen Werken absehen, von dem Milieu seiner Schriftstellerei. Wenn Schürer einwendet, dass die absolute Weltflucht und mönchische Askese von Philo nicht gebilligt wurde und er deshalb die Therapeuten nicht so habe verherrlichen können, so muss doch von Sch. selbst

zweite merkwürdige jüdische Sekte, die mit den Essenern bis zu einem gewissen Grade den mönchsartigen Charakter gemeinsam hat.

Wenn Philo im Eingang seiner Schilderung behauptet, dass sich Therapeuten überall in der Oikumene, im Land der Griechen wie der Barbaren, namentlich aber in allen ägyptischen Gauen finden, so ist das eine vom Schriftsteller beabsichtigte und durch ein Wortspiel (θεραπεῦται) erzielte Uebertreibung, durch welche er die Aufmerksamkeit der Lesers wecken will (vgl. Wendland 733 f.). Was er thatsächlich bei seiner Schilderung der Therapeuten vor Augen hatte, war eine Kolonie von Einsiedlern an der λίμνη Μαρεία (c. 3). Hierher haben sich nach Philo die, in denen die Liebe zum therapeutischen Leben erwacht ist, zurückgezogen, nachdem sie ihr Hab und Gut ihren Verwandten geschenkt haben. Hier wohnen sie in einzelnen, nicht zu weit von einander entfernt liegenden Wohnungen. Jede dieser Wohnungen hat ein heiliges Gemach, σεμνεῖον, μοναστήριον genannt, weil sie darin „allein" die Mysterien des heiligen Lebens vollziehen. In diese darf Speise und Trank nicht gebracht werden. Nur die heiligen (jüdischen) Schriften, Gesetz, Propheten, Hymnen, liegen in ihnen (c. 3) [1]). Neben jenem (inneren) Gemach muss also die Wohnung der Therapeuten noch mindestens ein zweites Gemach gehabt haben. Hier leben sie ein Leben in äusserster Dürftigkeit. Sehr einfach ist ihre Kleidung. Sie sind Vegetarianer, ihre Nahrung besteht

---

zugestanden werden, dass die Prämissen zur mönchischen Weltanschauung bei Philo gegeben waren (s. o. S. 418). Uebrigens war Philo auch nicht Essener und hat doch diese Sekte wie jene verherrlicht. Die „Verhöhnung" des Symposions des Plato (§ 7) oder besser der energische Widerspruch, den Philo hier gegen den sonst verehrten Meister erhebt, kann keinen Grund für die Unechtheit der Schrift abgeben. Weshalb hätte Philo hier, wo sein jüdisches sittliches Empfinden so unmittelbar getroffen wurde, nicht selbst gegen Plato polemisieren sollen. Wenn Philo in demselben Zusammenhang auch den platonischen Mythos vom Urmenschen bekämpft, so ist das kein Beweis für die Unechtheit der Schrift, sondern nur ein Beweis dafür, dass Philos Lehre vom Urmenschen nicht aus der platonischen Philosophie stammt. Diese ist aller Wahrscheinlichkeit nach orientalischen Ursprungs. — Ist die Schrift echt, so ist weiter die Vermutung ansprechend, dass sie einmal die Fortsetzung zu der bei Eusebius Pr. Ev. VIII 11 sich findenden Schilderung der Essener war, und dass beide Schilderungen demgemäss der Schrift ἡ ὑπὲρ Ἰουδαίων ἀπολογία, die wiederum mit den Ὑποθετικά (Schürer III 532 f. Wendland 702 ff.) wahrscheinlich identisch ist, entstammen.

1) Ausser den alttestamentlichen Schriften besassen sie auch Schriften ihrer eignen Sekte (συγγράμματα παλαιῶν ἀνδρῶν). Nach deren Muster dichten sie auch selbst Lieder und Hymnen (c. 3).

aus Brot und Salz, das hier und da mit etwas Ysop gewürzt wird (c. 4). Erst nach Sonnenuntergang nehmen sie Speise und Trank zu sich. Einige von ihnen sollen sich zu Virtuosen im Fasten ausgebildet und nur alle vier oder gar nur alle sieben Tage etwas genossen haben (c. 4). Ein Gewerbe treiben sie nicht. Sie widmen sich, ohne ihr Haus zu verlassen, die sechs Tage der Woche hindurch in ihrem μοναστήριον religiösen Uebungen, namentlich dem Studium, nach Philo der allegorischen (?) Auslegung der Schrift [1]). Sie sind gewohnt, zweimal am Tage, bei Sonnenaufgang und Sonnenuntergang, zu beten. Sie sind in ihren Gedanken so beständig mit Gott beschäftigt, dass sie selbst im Traume die Herrlichkeit der göttlichen Eigenschaften (ἀρετῶν καὶ δυνάμεων = Hypostasen (?)) schauen und die Lehren ihrer heiligen Philosophie im Traume verkünden (c. 3). Der Orden besteht aus Männern und Frauen (c. 3. 11). Die Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit ist bei ihnen hochgeschätzt, aber wie es scheint nicht durchaus gefordert (c. 8. Wendland 737 f.).

Bemerkenswert sind vor allem ihre Zusammenkünfte an den Festtagen. Die Feier des siebenten Tages scheint sich allerdings nicht sehr von der allgemein jüdischen unterschieden zu haben. An diesem Tage kam man im gemeinsamen Heiligtum zusammen, Männer und Frauen waren durch eine Scheidewand, die jenes in zwei Teile zerlegte, getrennt. Der Aelteste und Erfahrenste hielt den üblichen Vortrag (c. 3). Aber eigenartig war bei ihnen die Feier jedes fünfzigsten Tages. Sie kamen, wie es scheint am Vorabend dieses (mit dem Abend beginnenden) Festtages in weisser Kleidung zusammen. Nach einem gemeinsamen Gebet legten sie sich, die Männer rechts, die Frauen links, zur gemeinsamen Mahlzeit nieder. Nach dem üblichen synagogalen Vortrag trugen sie der Reihe nach alte oder neue, selbstgedichtete Hymnen vor. Dann brachten jüngere Mitglieder der Sekte — nicht wie sonst wohl die Sclaven aufgeschürzt [2]) — den Tisch mit der heiligen Speise (Brot, Salz, Ysop und Wasser). Auf die Mahlzeit folgte dann die heilige Nachtfeier (παννυχίς). Es bilden sich zwei Chöre der Männer und der Frauen, beide unter einem Leiter. Unter Gesten und Tänzen, bald im Wechselgesang, bald zusammen, singen die Chöre ihre Hymnen. Philo vergleicht diesen Chorgesang mit jenem, welchen die Israeliten

1) Eine gewisse Ausnahme in der strengen Lebensweise machten sie am siebenten Tage. An diesem pflegen (λιπαίνω c. 4 ist bildlich zu verstehen) sie nicht nur die Seele, sondern auch den Leib.

2) Die Sclaverei verwarfen auch die Therapeuten (c. 9).

nach dem Durchzug durchs rote Meer unter Moses und Mirjams Leitung angestimmt hatten.

Bei der philonischen Schilderung der Therapeuten könnte hier und da der Gedanke auftauchen, als zeichne Philo auf eigne Faust und ohne allen thatsächlichen Hintergrund ein Idealleben frommer, monotheistischer, allegorisierender Philosophen. Man kann sich denken, dass wenn Philo sein Leben ganz nach Wunsch hätte ausgestalten können, etwa das Leben der Therapeuten dabei herausgekommen wäre. Jedenfalls hat Philo bei der Schilderung der Therapeuten vieles aus seinem eignen hinzugethan. Immerhin bleiben doch eine Reihe konkreter Züge, so namentlich die Schildorung der παννυχίς, die es undenkbar erscheinen lassen, dass hier eine reine Fiktion vorliege.

Was erhalten ist von dem Bilde der Therapeuten, ist doch specifisch von der Eigenart des essenischen Ordens verschieden. Dort hatten wir eine vorwiegend sakrale, auf gemeinsamen heiligen Handlungen ruhende Gemeinschaft. Hier treten die gemeinsamen heiligen Handlungen stark zurück. Von Waschungen hören wir gar nichts. Einen feierlichen Iniationsakt, geheime Lehren, geheime Schriften, einen furchtbaren Eid, mit dem man sich verpflichtet, die Geheimnisse des Ordens nicht zu verraten, giebt es hier nicht. Die gemeinsame heilige Mahlzeit ist nicht das alltägliche Band des Ordens, sie wird hier nur alle fünfzig Tage begangen. — Haben wir dort einen Orden, so haben wir hier eine Gilde von Einsiedlern. Und an Stelle der heiligen Handlung ist hier als Charakteristikum die Theorie, das Studium, die Beschäftigung mit der heiligen Schrift getreten. War dort das Ideal ein arbeitsames praktisches Leben unter den einfachsten Verhältnissen, so ist es hier das möglichst unbehinderte Leben der Gelehrten. Die Gemeinschaft und das gemeinschaftliche Leben kommt nur als eine immerhin hier und da notwendige Erholung von jenem asketischen, herben und strengen Einsiedlerleben in Betracht.

Mit Recht sind die Therapeuten von Wendland als eine Schaar einsiedlerisch lebender Schriftgelehrten charakterisirt. Dass das Ideal einer weltentrückten Schriftgelehrsamkeit sich nach dieser Richtung hin entwickeln und steigern konnte, ist nicht undenkbar. Fremde Einflüsse werden hier mitgewirkt haben. Vor allem kann hier das Leben ägyptischer Priester, wie Chäremon es uns geschildert hat, herangezogen werden (Schürer III 404 f.). Bei der Entstehung der seltsamen Feier der Pannychis mögen Einflüsse orphischer oder verwandter Mysterienreligion mitgewirkt haben.

Haben die Therapeuten überhaupt existiert, so kann ihre Erscheinung doch nur eine sehr beschränkte und ephemere Bedeutung gehabt haben. Während die Nachwirkungen des essenischen Ordens weithin noch deutlich und erkennbar sind, taucht diese Sekte in der einen Schrift des Philo auf, um alsbald wieder zu verschwinden. Religionsgeschichtlich hat sie keine Bedeutung, nur dass auch sie uns zeigt, wie mannigfache und fremdartige Einflüsse an verschiedenen Punkten auf das Judentum eingewirkt haben.

Sechster Abschnitt.

Das religionsgeschichtliche Problem.

Es hat, wie wir sahen, in der Periode des Spätjudentums eine ganz bedeutende Weiterentwickelung der Anschauungen und Gedanken, der Institutionen und auch der religiösen Grundstimmungen stattgefunden. Es hat sich eine jüdische Kirche gebildet und eine weltweite Verbreitung und Ausdehnung gefunden, der Kult des Tempels ist zurückgetreten vor dem Kult der Synagoge; neben und an Stelle des Opfers und des Priesterdienstes ist die Gemeindeversammlung in der Synagoge, das gemeinsame Gebet, die Lehre, Erbauung und Paränese getreten. Ein heiliger Kanon ist entstanden und eine auf bestimmten Regeln fussende Auslegung der Schrift; die Schriftgelehrten, die Theologen haben die Führung in der Religion übernommen. Ansätze zum Bekenntnis und zur theologischen Spekulation sind nachweisbar. Der nationale Hoffnungs- und Zukunftsglaube hat sich mächtig erweitert, er hat sich mit einer Diesseits und Jenseits umspannenden Weltanschauung verbunden, mit der man sich die Rätsel des Lebens, die Herkunft und Ursache des Uebels, des Todes und des gesamten Weltlaufes, die Frage nach dem Zweck und Sinn der Welt zu deuten suchte. Die Gedanken von aufeinander folgenden Weltperioden, von diesem und jenem Aeon, von Weltuntergang und Weltgericht, Welterneuerung und Auferstehung der Toten sind lebendig geworden. Unausgeglichen stehen sie neben und über den alten messianischen Gedanken. Auch eine gewisse dualistische Stimmung ist in die jüdische Religion hineingekommen. Die Annahme, dass in und mit dieser Welt böse Dämonen ihr Spiel und Wesen treiben, lähmt die Frische und Zuversicht des Glaubens und lastet auf der Volksseele Israels. Dass das Oberhaupt jener bösen Schaaren, der Teufel, zum Teil wenigstens die Welt regiere, und dass dies erst

anders werde, wenn Gott im persönlichen Kampf den Erbfeind besiegt habe, ist in Jesu Zeitalter die Durchschnittsüberzeugung der Frommen. Gottes Wesen ist auf der andern Seite dem frommen Glauben in eben dem Masse undurchsichtig und transcendent geworden. Der frische und kräftige Glaube an den Gott der Geschichte, der zugleich das alltägliche Leben der Frommen in seiner starken Hand hält, ist erschüttert und ins Wanken gekommen. Mittelwesen beginnen sich zwischen Gott und die Frommen einzudrängen, seltsame Spekulationen über Gott und sein geheimnisvolles Wesen kommen auf. Mächtig erwacht daneben der religiöse Individualismus und gewinnt seinen starken Halt an dem Gedanken der jenseitigen individuellen Vergeltung. Die Ethik des Judentums hat ebenfalls begonnen zu individualisieren, sie ist komplicierter geworden und durchdringt die einzelnen Verhältnisse des individuellen Lebens.

Es erhebt sich das nicht abzuweisende Problem, ob diese starken Veränderungen in der israelitischen Religion noch als eine genuine Entwickelung aus der Religion der Propheten und Psalmen heraus zu begreifen seien, oder ob hier nicht ein mannigfaches Einströmen fremder Religionselemente mit in Anschlag zu bringen sei.

Es sind zunächst Erwägungen allgemeiner Art, die zu diesem Schluss hindrängen. Der Grundcharakter des Spätjudentums ist denn doch ein durchaus epigonenhafter und unschöpferischer. Wir stossen in ihm nirgends auf eine schöpferische Kraft oder auf Kräfte, von denen jene neuen Gedankenmassen hätten in Bewegung gesetzt werden können. Originale Geister fehlen. Wir geraten an keinen Punkt, an dem wir Halt machen können um die Ueberzeugung zu gewinnen: Hier liegen die neuen Anfänge. Es ist nur ein Schein, wenn wir diesen Eindruck z. B. vom Danielbuch erhalten. Bei näherem Eindringen in den Charakter dieses Buches gewahren wir, dass auch hier in vielen Stücken nur tradiert, nur bereits Gangbares auf bestimmte Verhältnisse und Situationen angewandt wird. Die Frommen selbst, die Träger der religiösen Entwickelung, haben ein bestimmtes Bewusstsein von diesem Thatbestand. Die neuen Wahrheiten werden nicht persönlich errungen und durchgekämpft: was sie neues wissen und glauben, ist ihnen auf dem Wege geheimnisvoller Offenbarung zu Teil geworden. Neue geheimnisvolle Schriften sind ihnen geschenkt, uralte Offenbarungen — lange verborgen — haben sich ihnen erschlossen. Die geheimnisvollen Quellen, aus denen sie schöpfen, werden freilich nirgends genannt. Aber klar ist; Der neue Glaube ist Buchweisheit, er ist nicht auf dem Wege

schöpferischer persönlicher Offenbarung entstanden, er ist angeeignet und angelernt.

Eine weitere Beobachtung die darauf führt, fremden Einfluss in der Entwickelung der Gedankenwelt des Judentums anzunehmen, ist ihre Uneinheitlichkeit und Verworrenheit. Das wird weiter unten an besonders schlagenden Beispielen noch erläutert werden, in denen wir die Uneinheitlichkeit und Inkongruenz deutlich auf fremden Einfluss zurückführen können. Hier kommt es mehr darauf an, dass wir den allgemeinen Charakter der Religion ins Auge fassen. Und ein Grundzug derselben ist die Disharmonie. Ueberall steht Altes und Neues notdürftig verbunden nebeneinander. Das Neue bricht sich nicht machtvoll Bahn, verkündet und getragen von machtvollen Persönlichkeiten, aus dem Alten emporwachsend, dieses sprengend wie der Kern die Schale. Wir haben überall neue Flicken auf einem alten Kleid, neue Schläuche aber keinen neuen Wein, neue Ansätze, die wieder verkommen, Keime die sich nicht entfalten.

Endlich spricht der allgemeine Charakter [1]) der Zeit, in welcher das Judentum aufwuchs, mit. Die Zeit Alexanders des Grossen und der Diadochen ist eine Zeit der allgemeinen Verschmelzung. Die Grenzen der Völker verschwinden, die Nationen beginnen eine gemeinsame Sprache zu reden, äusserlich betrachtet und auch geistig. Dieselben Ideen und Gedanken durchfluten die Völker, die Religionen fliessen ineinander. Sollte allein das Judentum nicht an dieser Bewegung participiert haben? Es ist wahr, seit der Makkabäerzeit herrscht das Bestreben auf Verengung und Abschliessung vor. Aber die in den vorhergehenden Jahrhunderten vollzogene Annäherung zwischen dem Judentume und der umgebenden Welt, deren Folgen am Ende der vormakkabäischen Zeit deutlich und unheilvoll in die Erscheinung treten, liess sich nicht einfach rückgängig machen und austilgen, als wäre sie nicht gewesen. Und neben der centripetalen Kraft im palästinensischen Judentum wirkt die Centrifugalkraft des Diasporajudentums. Beide aber, palästinensisch-babylonisches und Diaspora-Judentum bilden eine höhere Einheit, sie bedingen und beeinflussen sich gegenseitig. Die Macht der Verhältnisse ist stärker als der stärkste Wille in dieser Zeit. Das Judentum mochte sich abschliessen, wie es wollte, — durch alle Poren seines Daseins drang dennoch fremdes Wesen; griechische Sprache, griechisches Wissen und Denken, babylonische Himmels-

1) vgl. zum folgenden E. Meyer Geschichte des Altertums III 1. S. 167 ff.

kunde, babylonische (ägyptische) Magie und vieles andre drängte sich herein. In tausendfachen Kanälen strömt das Fremde hinzu, mit der Atmosphäre, in der es lebt, athmet das Judentum es ein.

Bereits wenn wir die Entwickelung des Judentums im grossen und ganzen ins Auge fassen, zeigen sich die principiellen Zusammenhänge mit der umgebenden Aussenwelt. Ueberall in der Oikumene erfolgt in dieser Zeit — bald stärker, bald weniger stark — der Zusammenbruch der national bestimmten Religionen. Ebenso ist der nationale Charakter der jüdischen Religion in der Auflösung begriffen. Machtvoll dringen überall universale Gedanken ein. Das Diasporajudentum befindet sich auf dem Wege zur Weltreligion. Die Eschatologie des Judentums bekommt einen weltumfassenden Charakter, der zu den ererbten, beschränkt messianischen Hoffnungen nicht recht passen will. — Ueberall, hier wie dort, beginnt die Religion sich vom nationalen Leben, dem Leben der Völker und ihrer Gegensätze, von der Politik, von Kampf und Krieg abzulösen. Und hier wie dort erwacht der principielle religiöse Individualismus. Der einzelne beginnt sein Recht und seinen Anteil am Leben zu fordern, und die Religion soll ihm die Befriedigung dieses Anspruches verschaffen. Hier wie dort beginnt eine trübe und weltfremd gewordene Frömmigkeit die Schranken dieses Lebens zu sprengen und den Blick auf ein andres Leben zu lenken. Das Interesse am Jenseits und der Gedanke an eine individuelle Vergeltung vor dem Richtstuhl der Gottheit werden central. Ueberall herrscht das Streben, die Gottheit mehr und mehr zu vergeistigen, gemeines und irdisches von ihr möglichst fern zu halten, überall auch die Tendenz, die Gottheit aus dem Leben der Menschen und Völker herauszurücken, sie von der Alltäglichkeit zu entfernen. Hier wie dort wendet man dieselben Mittel in der künstlichen Umdeutung alter naiver Ueberlieferung an, Symbolik, Allegorese und Ausdeutung alter Schriften, die nun den Rang heiliger Schriften einnehmen. Ueberall werden die Führer im religiösen Leben die Wissenden, die Gelehrten, die Theologen, die sich im Besitz der Kunst der Umdeutung und Ausdeutung der altenheiligen Ueberlieferung befinden: die Philosophen der stoisch-kynischen, neupythageräischen und platonisierenden Schulen, die jüdisch alexandrinischen Theologen, die rabbinischen Schriftgelehrten, die chaldäischen und ägyptischen Astrologen, die mit geheimnisvollen Spekulationen über das Wesen der Gottheit beschäftigten Mager. Die Religion wird lehrbar. Die stoisch-kynische Diatribe, welche ethische und religiöse Weisheit der Schule auf den Gassen verkündete, die

Schriftstellerei eines Philo, die Synagoge und der religiöse Jugendunterricht im Judentum, die geheimnisvollen Lehren mancher Mysterienreligion — es sind alles parallele Erscheinungen. Und endlich, auch das ist nicht unwichtig, sehen wir infolge des Zusammenbruchs der nationalen Religionen und infolge des Mangels einer wirklichen und lebendigen Fortentwickelung der Religion über den einmal erreichten Zustand hinaus, überall eine Rückentwickelung stattfinden. Uralter, längst überwundener Aberglaube, der von den führenden Kreisen der religiösen Entwickelung einmal unterdrückt wurde und wahrscheinlich in den breiteren Massen der Gläubigen unaustilgbar sein unterirdisches Dasein weiterfristete, dringt nun wieder an die Oberfläche. Er erringt die Herrschaft, wo man längst seiner Herr geworden zu sein glaubte. In jähem Sturz sinkt eine übergeistig gewordene Frömmigkeit wieder zurück auf die niederste Stufe uralten Glaubens. Der Glaube an kleine und kleinste Geister, an Dämonen, die überall ihr Wesen treiben, an die Macht der Gespenster, an Zauberei und die Macht des Namens, die wilden Formen der Ekstase, der Glaube an magisch wirkende materielle Mittel, das alles wird wieder in erneuter Kraft lebendig.

Das sind freilich alles nur parallele Entwickelungen der Religionen, wie sie sich ohne direkte gegenseitige Beeinflussung aus gleichen Verhältnissen heraus ergeben konnten. Aber immerhin legt die Beobachtung einer so stark parallelen Entwickelung den Gedanken einer realen Beeinflussung doch zum mindesten nahe. — Ehe wir jedoch an die Untersuchung dieser Frage herantreten, mag erst die Frage erhoben werden, welche Religionen etwa einen merklichen Einfluss auf das Judentum haben ausüben können, und auf welchen Gebieten im allgemeinen ein solcher Einfluss zuvörderst zu suchen ist.

Es kommen schliesslich von den Religionen, die uns bekannt sind, nur drei oder vier in Betracht. Zuvörderst richtet sich unser Blick auf die assyrisch-babylonische Religion. Mit Assyrien und Babylon ist Israels Geschichte unlöslich verbunden. Starke Spuren des Einflusses dieser Religionen zeigen sich im alten Testament in Mythus und Sage und namentlich in den Einrichtungen des Kultus. In Babylon befand sich seit dem Exil das eine Centrum des Judentums. Man wird sehr geneigt sein, der babylonischen Religion [1])

1) Nach dieser Richtung hat namentlich das Werk H. Gunkels Bahn gebrochen: Schöpfung und Chaos, Göttingen 1895 (mit Beiträgen von

einen starken Einfluss auf die weitere Entwickelung der jüdischen Religion zuzusprechen, und er wird sich in der That auch nachweisen lassen. Aber immerhin erheben sich hier einige Bedenken und Schwierigkeiten. Von der späteren Entwickelung der babylonisch-assyrischen Religion, mindestens seit dem babylonischen Exil, wissen wir doch recht wenig. Jedenfalls aber wissen wir, dass auch für Babylon und Assyria bald nach dem jüdischen Exil die Zeit der Unterdrückung und Fremdherrschaft, erst von Seiten des persischen, dann des griechischen Weltreiches, kam. Die babylonische Religion aber hat nicht die Widerstandskraft besessen wie die jüdische. Sie verlor ihre geschichtsbildende Kraft und sank zum Teil auf die Stufe des Paganismus herab, zum Teil hat sie in abgeschlossenen Gelehrtenschulen ihr Dasein weiter gefristet. In den Kulturcentren des mesopotamischen Tieflandes scheint sie keine grosse Rolle mehr gespielt zu haben. Was nach Westen hin von ihr als Kulturferment wirksam wurde, waren die Astronomie und der astrologische Fatalismus einerseits, auf der andern Seite niederer Volksglaube, vor allem die Magie, deren specielle Heimat neben Aegypten Babylon gewesen zu sein scheint. Ueberdies stand endlich die babylonische Religion mit ihrem durchaus polytheistischen Charakter so unendlich viel tiefer als die jüdische Religion, dass wir einen Einfluss in centralen Dingen von dorther kaum werden vermuten dürfen. Dagegen werden wir auf den peripherischen Gebieten der Religion und denen des niederen Volksglaubens allerdings starkem Einfluss von dorther begegnen. Auch wird natürlich manche Beeinflussung, welche die israelitische Religion in vergangenen Zeiten von Seiten der babylonischen erfahren hat, gerade in dieser späteren Zeit, in der so manches auf dem Grunde der Volksseele liegende wieder empor stieg, sichtbar werden.

Einen viel wesentlicheren Einfluss wird man von vornherein von Seiten der eranisch-zarathustrischen Religion[1]) annehmen dürfen. Auch

H. Zimmern). Vgl. noch Zimmern, Lebensbrod und Lebenswasser im babylonischen und in der Bibel. A. R. II 165—177. Gunkel, der Schreiberengel Nabu. A. R. I 294—300. Ueber ältere Beziehungen zur babylonischen Religion vgl. Zimmern, biblische u. babyl. Urgeschichte 1901; F. Delitzsch, Babel und Bibel 1902; ferner das neueste zusammenfassende Werk von M. Jastrow: The Religion of Babylonia a. Assyria (Handbooks on the history of religions). Boston 1898; vor allem auch Gunkels Kommentar zur Genesis. (Handkommentar z. A. T.) 1901.

1) Vgl. hier namentlich: Th. Cheyne, the origin and religious contents of the Psalter. 1891. 381—452; E. Stave, über den Einfluss des Parsismus auf das Judentum. N. Söderblom, la vie future d'après le Mazdéisme à

hier freilich drängen sich zunächst Einwände und Schwierigkeiten verschiedener Art vor. Wissen wir hinsichtlich der babylonischen Religion wenig von ihrer späteren Entwickelung, so wissen wir andrerseits nicht mit voller Gewissheit, wie alt alle diejenigen Elemente sind, die uns zu einer Einheit zusammengefasst als Religion des Zarathustra im Zeitalter der Sassaniden entgegentreten. Denn die eranische Religionsurkunde, das Avesta, von dem uns wieder nur Trümmer erhalten sind, ist allerdings erst in dieser Zeit gesammelt und endgültig redigiert. Auf Grund dieses Thatbestandes hat bekanntlich neuerdings Darmesteter [1]) behauptet, dass das Avesta und die in ihm enthaltenen Gedanken, namentlich die Spekulationen der Gathas, welche man bisher als den ältesten Bestand des Avesta annahm, erst in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten entstanden seien. Von hier aus hat Darmesteter das auch von ihm geschene Verwandtschaftsverhältnis zwischen der jüdischen und persischen Religion als Abhängigkeit der persischen von der jüdischen Religion — wenigstens an einer Reihe von Punkten — deuten wollen. Darmesteters Verfahren hat jedoch im ganzen wenig Freunde gefunden. Vielmehr

la lumière des croyances parallèles. (Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études T. IX) 1901. (vgl. S.' Besprechung von Staves Buch, Revue de l'hist. des rel. T. 40. 1899. 260 ff. u. meine Recension Söderbloms Th. L. Z. 1901. No. 19). E. Böklen, die Verwandtschaft d. jüd. christl. m. d. persischen Eschatologie 1902. (Vgl. dort die Litteraturangaben S. 1—9). Ausserdem vgl. man in Kautzsch Pseudepigraphen die Anmerkungen Beers zum Henochbuch, in denen zahlreiche Parellen des I. Henoch mit persischer Religionsanschauung hervorgehoben werden. S. 234. 236. 242. 250. 261. 265. 270. 272. 293 auch S. 122, endlich meinen Aufsatz über die Himmelsreise der Seele. A. R. IV 1901. 136—169. 229—273. Am entschiedensten hat sich Söderblom im allgemeinen gegen eine Berührung des Judentums mit dem Parsismus ausgesprochen; vgl. auch E. Meyer, Entstehung des Judentums. 239 1. Auch Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI 215 ff. betont die genuine Entwickelung des späteren Judentums.

1) In seinen Vorreden zu seiner Uebersetzung des Avesta, Annales du Musée Guimet. T. 24. Dagegen Tiele, Revue de l'hist. des rel. T. 29 68 f. Ders. Zur Frage n. d. Alter des Avesta übers. v. Gehrich. Arch. f. Relig. wissensch. Bd. I. 337—360. Ders. Gesch. d Relig. im Altert. übers. v. Gehrich II, 1. 1898. S. 33—49. E. Stave, Ueber den Einfluss des Parsismus a. d. Judentum 1898. S. 17—33. — Teilweise für Darmesteter hat sich F. Cumont, Textes et Monuments rel. au Mystères de Mithra I 3 ff. ausgesprochen (vgl. die dort S. 4. Anm. 1 angegebene Litteratur). Doch scheinen mir auch Cumonts Gründe nicht stichhaltig zu sein. Vgl. A. R. IV. 157 f. und neuerdings L. Mills, Journ. of Royal Asiat. Soc. 1901. S. 553—568 „Philos δυνάμεις and the Amesha Spenta".

haben erneute Untersuchungen an einer ganzen Reihe von Punkten ergeben, dass die Ideen des Avesta ein viel höheres Alter haben und zum grössten Teil mindestens in die Achämenidenzeit zurückreichen. Von grosser Wichtigkeit sind hier namentlich die griechischen Zeugnisse über die persische Religion aus der Diodochenzeit bis hinunter zu Plutarch, durch welche namentlich auf dem Gebiet der Apokalyptik und Eschatologie, aber auch auf dem der religiösen Spekulation über Gott und göttliche Wesenheiten die Priorität des Parsismus gesichert scheint [1]).

Zweitens pflegt man gegenüber der Annahme einer Beeinflussung der jüdischen Religion durch die persische die Frage zu erheben, an welchem Ort sich denn Judentum und Parsismus dauernd so nahe berührt hätten, dass jene Annahme auch nur möglich erscheinen könne. Die Beantwortung dieser Frage ist sehr einfach. Der Berührungsort für Parsismus und Judentum war Babylon und das babylonische Tiefland. In Babylon war wie gesagt seit dem Exil das eine Centrum der jüdischen Religion. Und viele Spuren deuten darauf hin, dass andrerseits die eranische Religion ihre alten Grenzen überflutend weit nach Westen vorwärts gedrungen ist und jedenfalls im alten babylonischen Stammland die herrschende geworden ist. Als Alexander der Grosse seinen Einzug in Babylon hielt, zogen ihm in erster Reihe die „Magi," d. h. die persischen Priester entgegen, erst in zweiter folgen die Chaldäer, die Priester der babylonischen Religion [2]). In der griechischen Tradition gilt Zarathustra

1) Sehr beachtenswert ist, dass Philo, von dem nach Darmesteter die Spekulation der Gathas über die göttlichen Hypostasen abhängig sein sollte, vielmehr seinerseits diese Spekulation der Mager kennt. q. omnis probus liber 11. M. II 456. vgl. vor allem das in dieser Hinsicht eminent wichtige Zeugnis Plutarchs, de Js. et Osir. c. 47, durch welches die persische Lehre von den Amesha-Spentas (die Hypostasenlehre), wie der grösste Teil der persischen Eschatologie für das Ende des ersten christlichen Jahrhunderts als vorhanden bezeugt werden. Da Plutarch mit einem Teil seiner Nachrichten über die Eschatologie auf Theopomp zurückgeht, haben wir für einen Teil der persischen Apokalyptik einen Zeugen aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert. Die Zeugnisse der Griechen über die Zoroastrische Religion sind gesammelt von J. F. Kleuker, Zend-Avesta. Anhang z. II. Bd. Teil III. Rapp, die Rel. d. Perser und der übrigen Iranier nach den griech. u. röm. Quellen. Z.D.M.G. 19. 4 ff; 20. 49 ff. Jackson, Zoroaster. New York 1899. 226—273.

2) Q. Curtius Rufus, vita Alexandri V 1 22 cf. III 3 9-10. Andre Zeugnisse für das Vorwärtsdringen der persischen Religion nach Westen und das Ineinanderfliessen der persischen und babylonischen Religion: Cumont l. c. I 8—10. 14. 223 ff. 233 und Bousset Archiv f. Religionswissensch. IV. 245 f.

(Zoroaster, Zaratus etc.) vielfach als Assyrier oder Babylonier [1]). Das bedeutet, dass die griechischen, nach Osten reisenden Weisen die zarathustrische Religion im babylonischen Tiefland als die herrschende vorfanden. In der jüdisch christlichen Ueberlieferung wird Nimrod, der sagenhafte Herrscher von Babylon, mit Zoroaster identificiert [2]). Noch weiter nach Westen dringt die eranische Religion schon in der uns interessierenden Zeit in der Gestalt der mit ihr sehr eng verwandten und aus gemeinsamen Wurzeln stammenden Mithrasreligion. Antiochus v. Kommagene (in der ersten Hälfte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts) war, wie aus dessen berühmtem Grabdenkmal [3]) mit Sicherheit hervorgeht, Mithrasdiener. Auch die Religion der von Pompejus besiegten Seeräuber, deren Hauptstätte Cilicien und Cypern waren, soll der Mithrasdienst gewesen sein [4]). Berührungspunkte zwischen Judentum und eranischer Religion waren schon in den ersten vorchristlichen Jahrhunderten zur Genüge vorhanden. Ueberdies ist noch darauf hinzuweisen, dass das Verhältnis des Judentums zum persischen Reich von Anfang an ein sehr freundliches gewesen ist. Den Persern verdankt das Judentum zu einem guten Teil seine Restauration [5]). Und in den folgenden Jahrhunderten scheint es im persischen Reich im wesentlichen völlig unbelästigt und in völliger Freiheit der Entwickelung geblieben zu sein.

In der persischen Religion traf endlich eine mächtige, einflussreiche und ein Stück Welt beherrschende, auch den Griechen imponierende Religion, welche wenigstens in ihrer reineren Gestalt der spätjüdischen Religion beinahe ebenbürtig war, mit dieser zusammen. In keiner andern Religion ausserhalb der jüdischen herrschte, wenn wir einmal von der starken dualistischen Neigung absehen, eine so ausgesprochene und siegreiche Tendenz des Glaubens zum Monotheismus. Ahura Mazda ist unter sämtlichen Gottheiten der das Judentum

1) Die Zeugnisse über Zoroaster sind am vollständigsten von Jackson l. c. gesammelt. Windischmann, Zoroastrische Studien 261 ff., bespricht diese Zeugnisse, kommt aber zu der falschen Annahme von zwei Personen, einem Mager Zoroaster und einem Assyrer Zaratus.

2) Ps.-Clement. Hom. IX 4 f., etwas anders und sekundär Recogn. IV 27—29.

3) Cumont, Texts et Monuments rel. au mystères de Mithras. II. 89. 187.

4) Ueber die allmähliche Verbreitung des Mithrasdienstes nach Westen s. Cumont. I 241 ff.

5) Es ist das Verdienst E. Meyers, darauf hingewiesen zu haben, wie stark bei der Restauration des Judentums die Initiative des persischen Grosskönigs war.

umgebenden Welt entschieden diejenige Gestalt, die am ehesten der Gestalt Jahwes zur Seite gestellt werden kann. Wir haben auch hier eine starke Tendenz auf Vergeistigung und Transcendenz, eine innige Verbindung der Religion mit starken ethischen Gedanken. Und im einzelnen wie viele Aehnlichkeiten und Uebereinstimmungen! Hier wie dort steht der Gedanke an das Jenseits und das Gericht im Centrum, hier wie dort steht neben einer ausgebildeten Lehre von der Zukunft der Welt (Apokalyptik) die individuelle Vergeltungslehre; in beiden Religionen ist eine Tendenz zum Dualismus vorhanden, steht das Reich Gottes, Ahura Mazdas, dem des Teufels, Angra-Mainyus, gegenüber; in beiden finden sich merkwürdige Uebereinstimmungen in ihren Spekulationen über Gott und göttliche Wesenheiten (Hypostasen = Ameshas Spentas), in beiden tritt das Opfer und der Kult vor dem Ritus und dem Ceremonialwesen zurück, beide Religionen kann man als Religionen der Observanz (des Gesetzes) charakterisieren. In beiden wird auf die Armenpflege ein starkes Gewicht gelegt. Tritt in der jüdischen Religion neben das Priestertum der Stand der Schriftgelehrten, so bekommen die Mager bei den Persern mehr und mehr den Charakter von Theologen, Bearbeitern und Bewahrern einer alten heiligen Schriftüberlieferung. Bildet sich in der spätjüdischen Religion ein Kanon heiliger Schriften, so scheint auch die persische bereits in dieser Zeit eine solche Sammlung besessen zu haben[1]). — Es ist wahr, bei alledem braucht noch keine Abhängigkeit vorzuliegen, es könnte das alles Parallelbildung sein. Aber die Uebereinstimmung an so vielen Punkten ist doch äusserst merkwürdig und zwingt zu einer näheren Untersuchung. Denn es handelt sich hier um Berührungen und eventuell um Abhängigkeit im Centrum.

Es muss hier jedoch noch eine weitere Bemerkung gemacht werden. Schwerlich wird das Judentum die persische Religion in ihrer Reinheit kennen gelernt haben. Es lernte sie in Babylon kennen. Wir werden annehmen dürfen, dass es vielleicht eine mit babylonischen

1) Unsre Nachrichten sind hier allerdings recht unsichere. Nach eranischer Ueberlieferung soll der officielle Text der heiligen Urkunden in Alexanders des Grossen Zeit vernichtet sein. Erst der Arsacide Volkash (Vologaeses I. zur Zeit Neros?) soll dann begonnen haben, die zerstreuten Urkunden sammeln und redigieren zu lassen, ein Werk, das erst unter dem ersten Sassaniden, Ardeshir I (226—241), vollendet sein soll. Darmesteter sah hier ein Zeugniss für den Ursprung des Avesta, eine Ansicht, die sich kaum halten lassen wird. Vielmehr dürfen wir in diesen Notizen eine Nachricht über die Sammlung und Redigierung des eranischen Kanons heiliger Schriften erblicken. Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 1. 33ff.

Elementen versetzte eranische Religion war, welche das Judentum eventuell beeinflusste. Und es bliebe sehr wohl die Möglichkeit, dass mit dem eranischen Einfluss auch von neuem manches babylonische, das in früheren Zeiten noch keine Aufnahme gefunden hatte, eingedrungen wäre.

Die dritte in Betracht kommende Religion und Kultur wäre dann die hellenische [1]). Auch den Einfluss dieser Religion wird man von vornherein nicht gering veranschlagen dürfen. Der Hellenismus ist nun allerdings keine Einheit, sondern ein Konglomerat aller möglichen Gestaltungen und sich durchkreuzender Einflüsse. Für uns kommt der national bedingte, wesentlich polytheistische, hellenische Volksglaube kaum in Betracht. Auch ein direkter Einfluss hellenistischer Mysterienreligion wird für die Entwickelung des Judentums kaum irgendwie anzunehmen sein. Es ist vor allem die allmählich sich herausbildende, an die Philosophie Platos und seiner Schüler, wie an die der mittleren und jüngeren Stoa und des Neupythagoreismus, endlich an orphisches Mysterienwesen sich anlehnende Religion der Gebildeten, die mit ihrer zum Monotheismus hinstrebenden Tendenz, ihrem anthropologischen Dualismus zwischen Seele und Leib, ihrem Streben nach Vergeistigung, ihrer zum System und zur Kunst gewordenen Umdeutung der alten religiösen Tradition und des populären Glaubens durch Allegorie und Symbolik, mit ihrem stark eschatologischen Charakter, ihrem Glauben an eine Vergeltung nach dem Tode und ihrer bestimmten ethischen Haltung ein mächtiges Ferment für die Entwickelung der Religionen im Orient und Occident geworden ist. Dem Gedanken von der himmlischen Heimat der Seele und der pessimistischen Auffassung des an den Leib gebundenen materiellen Lebens hat diese hellenistische Religion der Gebildeten weithin Geltung verschafft. Auch auf dem Gebiet der Ethik, in der Wertschätzung der Einzelpersönlichkeit, scheint die griechische Kultur einen gar nicht zu überschätzenden Einfluss auf den Orient ausgeübt zu haben.

Einen geringeren Einfluss wird man von vornherein der ägyptischen Religion zuzusprechen geneigt sein. Sie findet sich in unserm Zeitalter schon lange im Zustand völliger Erstarrung. Neben einer subtilen, niemandem verständlichen, auf enge Kreise beschränkten Priesterweisheit, steht ein wilder und wirrer Volksglaube niedrigster Stufe, fetischistische Tieranbetung, Totenkult, Glaube an Magie und

1) Vgl. hier vor allem die Arbeiten von A. Dieterich, Abraxas 1891. Nekyia 1893; auch H. Useners religionsgeschichtliche Untersuchungen I—III. 1889—1899.

zauberkräftige Formeln. Von allen Seiten, von griechischer wie von jüdischer, wird der ägyptische Gottesdienst als die tiefste Stufe menschlichen Aberglaubens verachtet.

An diesen Ueberblick über die bei der Frage nach der Weiterentwickelung der jüdischen Religion möglicherweise in Betracht kommenden fremden Religionen schliessen wir eine Umschau über die Gebiete, auf denen wir zunächst diesen Einfluss suchen und erwarten dürfen. Man könnte zunächst versuchen, diesen in den religiösen Institutionen und Organisationen der spätjüdischen Religion finden zu wollen. Man könnte die Frage erheben, ob nicht die synagogale Organisation des Judentums, die Ausbildung eines Kanons heiliger Schriften, die Schriftauslegung, der Schriftgelehrtenstand, der synagogale Gottesdienst, die Zurückdrängung des Kultus, das geregelte, liturgisch formulierte Gebet, der religiöse Jugendunterricht, die synagogale Armenpflege, die ganze Durchbildung der Religion des Judentums zu einer Religion der Observanz, die Organisationen von Mönchssekten, wie die der Essener und Therapeuten, und manches andre ihre Parallele und vielleicht auch ihren Ursprung in fremden Religionen haben könnte. Die eranische Religion bietet, wie bereits hervorgehoben wurde, hier gewisse Parallelen. Dennoch kann auf diesem Gebiet die Frage vorläufig noch nicht zum Abschluss gebracht werden. Denn es fehlen hier für die Erkenntnis der Organisation der persischen Religion (teilweise auch für die der Mithrasmysterien und überhaupt des griechischen Mysterienwesens der Diadochenzeit) genauere und zeitlich bestimmt fixierbare Quellen. Die äussere Organisation des Judentums ist uns unendlich viel genauer und sicherer überliefert, als die irgend einer anderen Religion aus der umgebenden Zeit.

Ausgeschlossen bleibt von dieser Untersuchung auch das innerste und centralste Gebiet, das individuelle religiöse Gemüts- und Glaubensleben. Solange eine Religion noch irgendwie lebendig bleibt und sich eigentümlich weiter entwickelt, wird sie sich im innersten ihres Wesens nicht beeinflussen lassen, sondern selbständig weiter entwickeln. Hier wird man zwar auch durch die allgemeine Zeitlage hervorgerufene parallele Entwickelungen nachweisen können — ich verweise auf das Streben zur Transcendenz und Vergeistigung des Gottesglaubens, auf das Hervorbrechen des Individualismus u. s. w. — Aber parallele Entwickelungen beweisen noch keine Abhängigkeit. Der specifische spätjüdische Gottesglaube und seine Eigentümlichkeiten, das tiefe Bussgefühl, die centrale Stellung des Gedankens der Sündenvergebung, auf der andern Seite das Drängen auf gesetzliche Ge-

rechtigkeit, das Ringen um die Gerechtigkeit Gottes, daneben das Erwachen des Bewusstseins von der Notwendigkeit und Bedeutung des Glaubens, die Ueberzeugung von der Unzulänglichkeit der menschlichen Natur, — das alles in seiner Disharmonie und seinem verwirrenden Nebeneinander ist Specificum der spätjüdischen Religion, das kaum in äusseren Einflüssen seine Erklärung findet.

Der Gebiete, auf denen die Einflüsse fremder Religionen besonders deutlich werden, bleiben doch noch eine ganze Reihe. Zunächst kommt hier das ganze Gebiet des niedern Volksglaubens und Aberglaubens in Betracht, die Zauberei, der Glaube an die Macht geheimnisvoller Namen und Formeln, an das zauberkräftige Gebet, der Glaube an Dämonen (Gespenster) und ihre Wirkungen, wie an bestimmte Arten ihrer Bekämpfung. Daran schliessen sich bestimmte Naturanschauungen, Vorstellungen von fabelhaften Tieren, wunderbaren Mischwesen, merkwürdigen und wunderbaren Orten der Erde. Tiefer hinein in die Religion selbst kommen wir mit den Sagen aus der Urzeit, die in jeder Religion ihre Rolle spielen. Für uns kommen hier vor allem die weiteren Ausbildungen der Genesissagen in Betracht: die Sagen von dem ersten Menschen und vom Paradies, von der Sündflut, dem Turmbau, vom Engelfall und der Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern, die Sagen von den Urvätern, von Seth, Henoch, Abraham, von Heiden der Vorzeit wie Nimrod. Noch dichter an die Religion selbst rücken wir mit den Vorstellungen kosmogonischer und kosmologischer Art über Entstehung der Welt, ihre Anordnung und Einteilung, die Ordnung der himmlischen Welten, die Natur der Sterne, den himmlischen Engelstaat. Von hier aus gelangen wir dann in das Centrum der religiösen Vorstellungswelt des Spätjudentums. Hierher gehört vor allem die gesamte eschatologische Vorstellungswelt, sowohl die Apokalyptik und der mit ihr im Zusammenhang stehende Dualismus, als auch die individuelle transcendente Eschatologie. Auch die allerdings mehr der Theologie angehörenden Spekulationen über Gott und göttliche, hypostasenartige Wesenheiten gehören hierher.

Man wird von vornherein geneigt sein, einen Einfluss fremder Religionen auf dem Gebiet der niederen abergläubischen Volksvorstellungen unumwunden zuzugestehen. Hier liegen die allgemeineren Zusammenhänge zum Greifen deutlich vor. Auf der andern Seite herrscht hier wieder eine derartige Gleichförmigkeit und Einerleiheit auf Religionsgebieten verschiedenster Art, dass es aus diesem

Grunde schwer wird, sichere Schritte zu thun [1]). Wir beginnen unsere Untersuchung sofort mit den vorhandenen Beziehungen der verschiedenen Religionsgebiete auf dem Gebiete der Sagen und Legenden aus der Urzeit. Auf Vollständigkeit kann die folgende Darstellung keinen Anspruch machen. Es seien hier nur einige besonders markante Beispiele hervorgehoben.

Man lese z. B. die Schilderung des Paradieses, II. Hen. 8. Rec. A.: „Und in der Mitte der Baum des Lebens .... und jener Baum ist unsagbar an Schönheit und Duft und geschmückt mehr als alle Kreatur .... aussehend wie Gold und Purpur ... und er bedeckt alles. Erzeugnisse aber hat er von allen Früchten. Seine Wurzel ist im Paradies am Ausgang der Erde". Rec. B. „Und der andre Baum daneben ein Oelbaum, liess immer fliessen Oel (vgl. Rec. A) der Frucht". Unmöglich kann der Verfasser diese Schilderung der Genesis entlehnt haben. Sollte er hier ganz freie Phantasie entwickeln? Ein Blick in die Paradiesesschilderung der eranischen Theologie [2]) löst uns das Rätsel. Diese kennt in der That zwei (resp. drei) wunderbare Bäume. Der eine Baum ist der Baum Allsamen, der den Samen aller Früchte trägt, und von dem aller Fruchtsame auf die Erde herabkommt. Ganz deutlich schaut durch diese Vorstellung noch die mythologische Anschauung von dem grossen, die Erde überspannenden Himmelsbaum hindurch, von welchem durch den Regen alle Frucht herabkommt (vgl. II. Hen. „er bedeckt alles" [3]). Der zweite Baum ist der Haomabaum (Gaokerena), dessen Frucht der Haomasaft ist, der den Gläubigen am Ende der Welt als Unsterblichkeitsspeise gegeben werden soll [4]). An Stelle des Haomasaftes tritt in der spätjüdischen Tradition das Oel. (vgl. II. Hen. 22 8. — „das Lebensöl vom Baum der Barmherzigkeit", Bt. Aδ. 9 ff. Vit. Ad. 36 ff. s. Bousset A. R. IV. 139 2. vgl. auch die Parallelen zum babylonischen Adapa-Mythus. A. R. II 167). Die eranischen Phantasieen haben im slavischen Henoch die Genesiserzählung derart überwuchert, dass das Characteristicum dieser Erzählung, der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen, verschwunden ist.

Das ist eines der eklatantesten Beispiele. Aber auch andre Züge in den Erzählungen vom Paradies und den ersten Menschen sind sichtbar Lehngut fremder Herkunft. Nach persischer Vorstellung lag das Paradies

1) Solche Gleichsetzungen wie die des Dämons Ἀσμώδαυς (Ἀσμοδαῖος) Tob. 3 8 mit dem persischen Aeshma Daeva werden äusserst selten gelingen, und auch diese ist nicht allgemein anerkannt.

2) Vgl. Rashnu Yast X 17. S. B. E. XXIII 173. Bundehesh IX 5. S. B. E. V. 31. XVIII 9. S. B. E. V. 66. Minokhired LXII 37—39.

3) IV. Bar. 10 findet sich die einfachere Vorstellung. Hier sind im vierten Himmel die Wasser, von denen die Früchte wachsen.

4) Bundehesh XVIII 1—6 S. B. E. V 65. IX 6 S. B. E. V 31. XXIV 27 S. B. E. V. 91. XXVII 4. S. B. E. V 100 u. ö. vgl. bereits Vendidad XX 4 f. S. B. E. IV. 221. u. ö.

auf hohem, in den Himmel ragenden Berg. Auf dem Berg Hukairya, der zu dem Gebirge Hara-berezaiti gehört, lag der Garten des Yima, des Königs der goldenen Urzeit, ursprünglich des ersten Menschen. Von dort strömen zwei grosse Ströme herab. Spiegel, eranische Altertumskunde. I 191 ff. 462 ff. Von dieser vielleicht nicht ursprünglich eranischen Anschauung finden sich im alten Testament nur wenig deutliche Spuren. Nach Ez. 28 14 wandelt der Urmensch auf dem heiligen Götterberg. Andre Spuren glaubt Gunkel in den eschatologischen Vorstellungen von dem Zionsberg der Endzeit und seiner Lebensquelle gefunden zu haben, die er als Uebertragung eines Mythus der Urzeit auf die Endzeit auffasst (Kommentar zur Genesis 32). In der späteren Litteratur tritt die Anschauung ziemlich deutlich heraus. Angedeutet ist diese Vorstellung bereits Jub. 4 26, wo unter den vier Orten, die Gott gehören, der Garten Eden und der „Berg des Ostens" genannt werden. I. Henoch 24 f. schaut Henoch den Paradiesesbaum auf dem höchsten der sieben Berge. Wenn es II. Hen. 8 heisst, das Paradies sei zwischen der Verweslichkeit und Unverweslichkeit, d. h. zwischen der irdischen und himmlischen Welt, so liegt hier dieselbe Vorstellung zu Grunde, vgl. den Zusatz zu II. Hen. 42. Weit verbreitet ist die Vorstellung in den späteren Adamssagen [1]).

Auch so manche Züge, die vom ersten Menschen berichtet werden, verraten deutlich fremde Herkunft. Wenn es Vita Adae 16. 17. (vgl. IV. Bar. 4) heisst, dass Adam bei der Vertreibung aus dem Paradies seine Herrlichkeit (δόξα כָּבוֹד) verloren habe, und wenn in späterer talmudischer Theologie das Dogma feststeht, dass Adam bei seinem Fall des „Glanzes" verlustig gegangen sei (vgl. Weber 222 und Fabricius, cod. pseudepigr. vet. test. II 11 f. II 49 f.), so erinnern wir uns, dass in der eranischen Theologie Yima durch seinen Fall des göttlichen Glanzes (Quareno) verlustig ging. Yast 19 34. Spiegel III 43. Es ist endlich bereits schon oben S. 347 f. darauf hingewiesen, wie in manchen Quellen der spätjüdischen Litteratur die alttestamentliche Gestalt Adams gänzlich übermalt erscheint, wie Adam hier als ein halbgöttliches, wunderbares Wesen erscheint, dem man den Sündenfall kaum mehr zutraut, und wie man diese neue Gestalt des „Urmenschen" nur aus der Annahme fremder Einflüsse auf die spätjüdische Religion verstehen könne. Es ist neuerdings hervorgehoben, wie bereits in der Genesis die merkwürdige Gestalt Henochs sicher fremdartigen Ursprungs sei. Als der siebente in der Reihe entspricht er dem siebenten in der vorflutlichen babylonischen Königsliste dem Εὐεδώραχος = En-me-dur-an-ki. Wie Henoch, war jene babylonische Sagengestalt „ein berühmter Gottesmann der Urzeit, eingeweiht in die göttlichen Mysterien, in die Geheimnisse Himmels

1) Gunkel l. c. vermutet, dass das Paradies ursprünglich im Himmel zu denken sei. Es ist die Wohnung der Götter im Himmel. Dem Paradiesesstrom entspreche der Himmelsstrom. Später habe man das Paradies auf den höchsten Berg der Erde versetzt. Ganz gesichert scheint mir diese Annahme nicht zu sein. Die Vorstellung, dass das Paradies, die Wohnung der seligen Menschen der Urzeit, auf einem hohen, an den Himmel grenzenden Gebirge gedacht sei, kann sehr wohl die ursprüngliche sein.

und der Erden" [1]) der Gründer des Priestertums. Wenn nun die Litteratur des Spätjudentums in den Henochbüchern unendlich viel mehr von diesem Henoch zu berichten weiss, wenn hier Henochs wunderbare Reisen an alle geheimnisvollen Orte der Erde und vor den Thron Gottes, seine Predigt an die Engel, seine ekstatische Entrückung durch die Himmel berichtet werden, wenn er als der Erfinder und Urheber aller geheimnisvollen Weisheit, vor allem der Astronomie, gefeiert wird, so dürfte es ausser allem Zweifel sein, dass die meisten der Henocherzählungen nicht aus Gen. 5 21-24 herausgesponnen sind. Wir haben in den Henocherzählungen wenigstens teilweise altes babylonisches Lehngut zu erblicken. — Auch die Züge anderer verwandter Sagengestalten sind in der Ueberlieferung mit der Person Henochs verbunden. Wenn I. Hen. 65 1 ff. vgl. 100 8 f. erzählt wird, dass Henoch an den Enden der Erde wohnte, und dass ihn dort Noah resp. sein Sohn Methusalah aufsuchten, so wird man an die babylonische Sage erinnert, die den Flutmenschen an die Enden der Erde, auf die Inseln der Seligen versetzt und dort den Izdubar-Gilgames sich Rat von ihm holen lässt. — Auch Züge aus den Sagen, die sich um die Gestalt des persischen Religionsstifters Zarathustra woben, scheinen auf Henoch übertragen zu sein. Vgl. die späteren Zarathustrasagen, wie sie von Jackson nach den späteren Pehlevischriften Dînkard (Auszug aus dem Avesta) VII (S. B. E. XLVII) zusammengestellt sind. Namentlich erinnern die Reisen, die Zarathustra von Engeln geleitet unternimmt, um göttliche Offenbarung zu empfangen, an die Reisen Henochs (Jackson Zoroaster 36—55). Auch ist die Sage von der Entrückung Zarathustras bei Dio Chrysostomus (Rede an die Borysthener 36. ed. Dindorf II 60 f.) mit der Entrückung Henochs (vgl. II. Hen. 67. Sepher ha-Yaschar bei Migne Dict. des apocryphes II 1093—1096) zu vergleichen. — Endlich erinnern die Sagen von der Geburt Noahs. I Hen. 106, an die Sagen von Zarathustras Geburt.

Mit der Henochsage hängt wenigstens nach der späteren Ueberlieferung die Sage vom Herabsteigen der Engel und ihrer Vermischung mit den Menschentöchtern eng zusammen. Auch diese Sage ist in der Genesiserzählung nur so eben angedeutet. Es ist ganz unmöglich, dass aus der Andeutung der Genesis noch im Spätjudentum, das doch seiner ganzen Art nach diesen bizarren und wilden Sagen fremd gegenüberstand, die ganze ausführliche Erzählung sich entwickelt haben könnte. Wir finden die Sage überdies in zwei bedeutenden Varianten, deren eine hauptsächlich im I. Henoch und den Jubiläen (Gen. 6) vorliegt, während die andere andeutungsweise vom II. Henoch bezeugt, in ausführlicherer Gestalt sich in den Clementinischen Homilien IX 11—20 findet. Nach der einen Variante (Gen. 6. I. Hen. Jub.) steigen die Engel, zweihundert an der Zahl, unter zwei Anführern Semjasa und Asael [2]), in offener Empörung den Himmel ver-

1) Zimmern, Beiträge z. babyl. Rel. II. S. 116. Gunkel, Kommentar zur Genesis. 121 f.

2) Auch die Tradition des Henochbuches ist nicht einheitlich. Bald erscheint namentlich Semjasa, bald Asael als der eigentlich Führende.

lassend, herab, um mit den Menschentöchtern in geschlechtlicher Gemeinschaft zu leben. Nach der andern Form der Sage steigen die Engel vom Himmel herunter, um die Menschenkinder zu bessern und kommen bei diesem Wagnis zu Fall. Nach spätester jüdisch-arabischer Tradition geraten sie in das Netz einer Buhlerin, die ihnen die geheimnisvolle Zauberformel, vermöge deren sie wieder in den Himmel aufsteigen, entlockt. Nun schwingt sich jene zum Himmel auf, und diese müssen auf der Erde bleiben. In allen Erzählungen sind die Nachkommen der Engel die Giganten. In der arabischen Ueberlieferung heissen die Engel Harut und Marut. Lagarde vermutete in diesen Namen die persischen Ameshas-Spentas, Haurvatat und Ameretat. Hat L. recht, so wären wir hier wieder auf persischem Religionsgebiet. Bemerkenswert ist es, dass schon der II. Henoch, Rec. B. 33, diese Namen der Engel zu kennen scheint. Sie heissen hier Orioch und Marioch. Es wird übrigens auch im Avesta, Vendidad III 7 (24) vgl. Yasna IX 15 (46), erzählt, dass sich zu Zarathustras Zeit die Daevas und Drujas fleischlich vermischt und die Dämonen auf Erden sich stark vermehrt hätten, bis jener sie vertrieben hätte. Zu diesem ganzen Sagengebiet vgl. M. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie Z. D. M. G. 31. 183—359.

Auch in der Ueberlieferung der Flutsage lassen sich ähnliche interessante Beobachtungen machen. Es ist durch Entdeckung des alten babylonischen Flutepos (vgl. z. B. die Uebersetzung von Zimmern bei Gunkel Schöpfung und Chaos 423—428) zur Evidenz gebracht, dass die Berichte der Genesis Bearbeitungen des babylonischen Epos sind. Es finden sich nun über die Genesis hinüber Spuren direkten Einflusses der babylonischen Ueberlieferung in der spätjüdischen Tradition[1]). Im ersten Sibyllenbuch (V 254—256) schickt Noah nicht, wie im Genesisbericht, zuerst den Raben und dann dreimal die Taube aus, sondern nach einander zwei Tauben und dann „den schwarzgefiederten Vogel" (den Raben), der dadurch, dass er nicht wiederkehrt, anzeigt, dass die Flut aufgehört hat. Dies ist nun genau die Reihenfolge des babylonischen Flutberichts und ersichtlich das Ursprüngliche. Wenn im babylonischen Flutbericht erzählt wird, dass der zu zweit ausgesandte Vogel mit von Lehm beschmutzten Füssen heimkehrt, so heisst es auch in der Sibylle, dass die zweite Taube ein wenig auf feuchtem Gefilde ausruht. I 249. Auch Josephus A I 92 hat diesen Zug bewahrt und zwar noch deutlicher als die Sibylle (ἐπανελθούσης δὲ πεπηλωμένης ἅμα καὶ θαλλὸν ἐλαίας κομιζούσης). Die Schilderung, wie Noah, nachdem Gott der Flut Einhalt gethan, den Deckel der Arche emporhebt und über die verwüstete Erde schaut, erinnert lebhaft an die entsprechende des babylonischen Berichts. Wenn es I. Henoch 89 (vgl. 81) heisst: „Einer von jenen, vier (Engeln) ging hin zu jenem weissen Farren (Noah) und lehrte ihn ein Geheimnis, während er zitterte", so erinnerte das an die geheimnisvolle Art, mit der dem babylonischen Flutmenschen dies Bevorstehen der Flut (durch Ea) mitgeteilt wird. Wenn es 89 9 unmitttelbar nach der Flut heisst:

1) Vgl. zum folgenden J. Geffcken. die babylonische Sibylle N. G. G. W. 1900. 88—102. Bousset Z. N. W. III 23 ff.

„Jener weisse Farren (Noah) entfernte sich von ihnen", so liegt hier vielleicht eine Anspielung auf die Entrückung des babylonischen Flutmenschen vor. In dem babylonischen Flutbericht, der uns aus Berosus und Abydenus aufbewahrt ist (vgl. die Zusammenstellung bei Usener, Sintflutsagen 13—15) wird berichtet, dass der Flutmensch (Xisuthros, Sisithros) den Befehl bekommen habe, in der Sonnenstadt Sippar die auf Tafeln eingegrabene Weisheit der Vorfahren zu vergraben. Die mit dem Flutmenschen Geretteten bekommen dann den Befehl, die Tafeln wieder auszugraben. Etwas weiter ausgebildet und mit der Lehre vom Weltuntergang durch Wasser und Feuer verbunden liegt diese Sage Vita Adae 49 vor. (Eva befiehlt ihren Nachkommen, Adams und ihr Leben auf thönernen und steinernen Tafeln aufzuzeichnen, damit diese, sei es dass Gott die Welt durch Wasser oder Feuer richte, erhalten bleiben). Eine Variante der Sage liegt Jub. 8 3 vor: Kenan findet die Schrift, welche die Vorväter auf Felsen eingegraben haben. Nach Jos. A. I 70 f. zeichnen die Sethiten ihre Wissenschaft auf zwei Säulen von Thon und Stein auf. Vgl. II. Hen. 33. Bousset Z. N. W. 1902. 42–49[1]).

Dass die Erzählung vom Turmbau die Ueberarbeitung einer heidnischen Sage — wahrscheinlich einer babylonischen Lokalsage — war, darf man auf Grund der Erzählung selbst postulieren. Zu dem alten babylonischen Mythenkreis scheint sie nicht gehört zu haben. Sie mag erst verhältnismässig spät entstanden sein. Auch hier lässt sich eventuell noch ein direkter Kontakt der spätjüdischen Sagenbildung mit der babylonischen nachweisen. Das dritte Buch der Sibylle beginnt bekanntlich, so wie es uns vorliegt, mit der Erzählung vom Turmbau III 97 ff. und verbindet damit eine bemerkenswerte euemeristisch umgestaltete Erzählung der helleni

1) Bemerkenswert ist es, dass sich in unsrer Sibyllenlitteratur vielfache Spuren einer in Phrygien zu lokalisierenden Flutsage finden. Vgl. III 401 ff. I 196. 261. V 130 f. VII 12 ff. Auch eine Reihe andrer Spuren, vor allem Münzen aus dem dritten nachchristlichen Jahrhundert, mit der Darstellung, wie Noah und seine Frau aus der Arche steigen, und der Ueberschrift Νῶε, deuten darauf hin, dass in Phrygien (bei Apamea) eine wahrscheinlich heidnische Flutsage lokalisiert war, die dann später mit der jüdischen Sage verschmolzen wurde (s. das Material bei Schürer III 14 f. Usener, Sintflutsage 48 f.). Ebenso ist die Henochsage mit der phrygischen Nannacus-Attissage verschmolzen. Das alte Sprüchwort τὸ ἐπὶ Ναννάκου κλαύσειν [lies mit den besseren Zeugen, Zenobius Prov. VI 10 (Paroemiographi Graeci edd. Leutsch et Schneidewin I 164) Suidas, Lexik. s. v. Νάνναχος; gegen Stephanus Byzant. s. v. Ἰκόνιον (die Stellen bei Schürer III 15) Νάνναχος nicht Ἄννακος] wird darauf zurückgeführt, dass zur Zeit eines alten phrygischen Königs Nannacus, der mehr als 300 Jahre gelebt habe, die Phryger das Orakel bekommen hätten, dass sie alle in einer Flut umkommen würden. Der phrygische König Nannacus gehört in den Umkreis der Attissage. Die Nannacusklage ist ursprünglich eine Attis-Klage. Dann wurde die Gestalt des Nannacus (Annacus) künstlich mit der Henochgestalt kombiniert.

schen Sage von den Titanenkämpfen, in der Kronos, Titan und Japetos als menschliche Herrscher der ältesten Zeit auftreten. Es ist neuerdings ausserordentlich wahrscheinlich gemacht, dass der Verfasser der dritten Sibylle als seine Vorlage eine ältere hellenistisch-chaldäische Sibylle (Sambethe mit Namen) benutzte, die in irgend einer Beziehung zu dem babylonischen Historiker und Astrologen Berosus (daher Sibylle des Berosus) stand und bald nach dem Tode Alexanders des Grossen geschrieben sein mag. Bei den Excerptoren dieser Sibylle, Alexander Polyhistor (nach Eusebius, Chronicon ed. Schoene I 23), dem von Alexander abhängigen Josephus, A. I 118, und dem wahrscheinlich von ihm unabhängigen Abydenus (Eusebius Pr. Ev. IX 14) kommt der heidnische Charakter dieser Sibylle noch deutlich zum Vorschein. vgl. J. Geffcken, über die babylon. Sibylle N. G. G. W. 1900. 88—102. Bousset, die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle. Z. N. W. III 23—41. Wenn diese Vermutung sich bestätigt, ergiebt sich ein ausserordentlich interessantes Resultat. Der Verfasser der jüdischen Sibylle benutzt ganz unbekümmert ein heidnisches, ebenfalls bereits synkretistisches Gedicht und übermittelt so heidnische Züge der Turmbausage und eine euemeristisch umgestaltete hellenische Göttersage. Zugleich würden sich von hier aus am besten die babylonischen Züge im Flutbericht von Sib. I erklären (s. o.), wenn man annehmen dürfte, dass in Sib. I der Flutbericht, der einmal in dem verloren gegangenen Anfang von Sib. III stand, verarbeitet ist. Dass die jüdische Sibyllendichtung im umfangreichsten Maass überhaupt heidnische Orakel in sich aufgenommen hat, dürfte nach den neuesten Forschungen von Geffcken (Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina. T. U; N. F. VIII 1) feststehen. Wie stark auf diesen und ähnlichen Wegen fremde Elemente in die jüdische Sagenerzählung hineingekommen sind, zeigt z. B. der Bericht über die Zeit von der Flut bis zu Abraham bei Eupolemus (Euseb. Pr. Ev. IX 17), und dem Annonymus (ib. IX. 18). vgl. das Fragment des Thallus bei Theophilus ad Autolycum III 29.

Die Erzählung von der Dreiteilung der Erde unter die Söhne des neuen Ahnherrn des Menschengeschlechts lässt sich auch in der eranischen Ueberlieferung nachweisen (Darmesteter, Annales du Musée Guimet 24 LVIIIf. 22). Wenn z. B. in den Jubiläen die Teilung der Reiche sehr viel ausführlicher beschrieben ist, als in der Genesis, so mag auch hier fremder Einfluss vorliegen. Zum mindesten ist hier der Genesisbericht nach dem Bestand der populären geographischen Kenntnisse hellenistischer Zeit durchgearbeitet (Gutschmidt kleine Schriften V 585—717).

Auch die Abrahamsgeschichte wird mit manchen fremdartigen Zügen späterer Sagenmischung durchsetzt. Was hier innerhalb des Judentums möglich war, zeigt der Bericht des Eupolemus (Eusebius Pr. Ev. IX 17) und vor allem der des Kleodemus Malchus (ib. IX 20), in welchem die Geschichte Abrahams und seiner Nachkommen mit der Geschichte des Herakles und seines Zuges nach Afrika in Verbindung gesetzt wird. In den Legenden, in welchen Abraham als Träger und Kämpfer des monotheistischen Glaubens verherrlicht wird, steckt ebenfalls interessantes religionsgeschicht-

liches Material. Hier gilt später Nimrod als der gewaltige Gegner Abrahams, und Nimrod wird dann wieder mit Zoroaster identifiziert und als Träger und Vertreter der Feueranbetung charakterisiert (vgl. die Quellen in B. Beer Leben Abrahams 1859. s. o. S. 178 f.).

Das tollste an synkretischer Verwirrung leistet die Geschichte des Moses, wie sie bei Artapanus (Euseb. Pr. Ev. I 23), teilweise noch bei Josephus (A. II 201 ff.) vorliegt. Hier wird auf Moses die gesamte ägyptische Kultur, die Einteilung Aegyptens in Distrikte (νομοί), ägyptische Gebräuche, ja manche Züge des ägyptischen Kultes, die Verehrung des Ibis etc. zurückgeführt. Die Geschichte des Moses wird mit ägyptischen Legenden aufgeputzt, und namentlich die Lücke im Leben des Moses von seiner Flucht bis zu seiner Rückkehr nach Aegypten durch Legenden von ersichtlich ägyptischer Herkunft ausgefüllt. — Hier an diesem Punkt wird der Synkretismus so offenkundig, dass die Forscher stutzig geworden sind und einen solchen Bericht einem Juden nicht haben zutrauen wollen. Doch ist der Bericht sicher jüdisch. Auch haben wir hier und in den Berichten des Eupolemus, Kleodemus Malchus etc. doch nichts mehr als besonders deutliche einzelne Erscheinungen jenes allgemeinen Zuges zum Synkretismus, der fast die gesamte spätjüdische Litteratur durchzieht.

Ein reicher Sagenkranz hat sich um die Figur Salomos geschlungen. Der Gestalt des weisen zauberkundigen Königs scheint sich auch die nichtjüdische Sage bemächtigt zu haben. Möglicher Weise sind sagenhafte Züge eines alten weisen Regenten in der jüdischen Ueberlieferung auf Salomo übertragen. Ueber den Verkehr Salomos und des ebenfalls in der späteren synkretistischen Sage eine Rolle spielenden Hiram von Tyrus wissen auch phönicische Chronisten zu erzählen. Josephus Ap. I 106 ff. beruft sich auf hellenistische Schriftsteller, Menander und Dios, welche nach phönicischer Ueberlieferung, diese Erzählungen aufgezeichnet hätten. Wenn wir die Berichte der Königbücher, der Chronik und endlich des Eupolemus (Euseb. Pr. Ev. IX 30—34) über den Verkehr Salomos und Hirams mit dem des Josephus vergleichen, so wird deutlich, wie auch die Salomoerzählung schon in der uns interessierenden Periode nach fremden Quellen ausgestaltet ist. Später wurden auf Salomo sichtlich einzelne Züge der sagenhaften Gestalt des eranischen Yima (Djemschid s. o. S. 462) übertragen. Vgl. Grünbaum, neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde.

Der synkretistische Charakter der spätjüdischen Litteratur wird auch sichtbar, wenn wir die Legenden, welche dieselbe selbständig und unabhängig von der alttestamentlichen Erzählung gebildet oder überliefert hat, ins Auge fassen. Ich will hier nur die wichtigsten in Betracht kommenden Stücke nennen, die Esther-, Tobit- und Judith-Legende und die erzählenden Stücke des Buches Daniel. Dass im Estherbuche keine ursprünglich jüdische Erzählung vorliegt, sondern eine wahrscheinlich babylonische Sage, die mit einem leichten jüdischen Firnis bedeckt ist, ist so gut wie gesichert. Mögen auch die meisten Einzeldeutungen der, wie es scheint, sehr kompli-

zierten Estherlegende, noch nicht feststehen, so weisen doch die Namen Esther (Isthar), Mardochai (Marduk) nach Babylon. Auch das Fest der Loose (Purimfest), wird irgendwie fremder Religion und Sitte entlehnt sein, wenn hier sicheres auch noch nicht herausgestellt ist [1]). Die Erzählung des Tobitbuches scheint ebenfalls eine überraschende Beleuchtung von religionsgeschichtlicher Seite zu bekommen. Die Tobitlegende ist nämlich vielleicht eine jüdische Umarbeitung der im Folklore weitverbreiteten Legende vom dankbaren Toten [2]). Nach der Legende schützt der Held derselben den Leichnam des Toten vor Misshandlung. Der dankbare Tote gesellt sich dann dem Helden als Reisebegleiter, er hilft ihm, die reiche Braut erringen, und schützt ihn vor dem Schlangendämon, der allen früheren Verlobten der Braut in der Brautnacht ein rasches Ende bereitet hat. Ein Zusammenhang des Tobitbuches zu dieser Legende erscheint zum mindesten wahrscheinlich. Jedenfalls liegt dann im Tobitbuch eine ausserordentlich feine und verständige Bearbeitung der Legende vor. Das Charakteristische an dieser Beobachtung ist eben immer wieder dies, dass ein Jude es wagt, eine so specifisch heidnische, auf niederster Stufe stehende Legende zu bearbeiten. — Von hier aus löst sich noch ein Rätsel. Seit der Entdeckung der interessanten Achikarlegende (s. o. S. 7) ist man auf die interessanten, gar nicht wegzuleugnenden Beziehungen der Tobit- zur Achikarlegende auf-

1) Vgl. zur Frage besonders Lagarde, Purim, e. Beitrag zur Geschichte der Religion. Abh. d. Gött. Ges. d. Wissensch. Bd. 34. 1887 (L. identifizierte das Purimfest mit dem persischen Totenfest, dem Farwardigân). H. Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprung des Purimfestes Z. A. T. XI. 1891. 157—169. (Identifikation mit dem babylonischen Zagmuk). Weiter führt uns vielleicht Jastrows Nachweis (Religion of Babylonia and Assyria 685 ff.), dass in Sippar, der Kultstätte des Schamasch (Sonnengottes), sich unter den sechs höchsten Festtagen der 15. Adar befand. Vielleicht dient auch das, was der Aruch, ed. pr. 5 V. zu der Anspielung in Sanhedrin 64 b über Gebräuche der babylonischen Juden am Purimfest überliefert (vgl. Wünsche, der babylonische Talmud II 3, 111. Anm. 2) zur Erklärung des Charakters des Purimfestes (dazu W. Mannhardt, Baumkultus 311 ff. 498 ff. 513 f. 520. 565 u. ö.). — Zur Esthersage überhaupt vgl. noch Jensen bei Wildeboer, die fünf Megilloth; kurzer Handkommentar z. A. T. XVIII. 173—175, und die umsichtige Arbeit von Erbt, die Purimsage in der Bibel. 1900 (s. dort S. 1—5 weitere Litteratur).

2) Nachdem bereits Simrock „der gute Gerhard und der dankbare Tote" (Bonn 1856) die Vermutung ausgesprochen (S. 131 ff.), ist die Untersuchung nach dieser Richtung von Cosquin (Rev. Bibl. VIII 50—82, 510—531) und M. Plath, St. Kr. 1901, 404 ff. wieder aufgenommen.

merksam geworden. Die Achikarlegende ist eine Illustration — vielleicht die älteste — zu dem Spruche: wer andern eine Grube gräbt, fällt selbst hinein. Achikar, der weise Minister des Assyrerkönigs Senacherib, wird von seinem missratenen Neffen schändlich verraten, vom Könige zum Tode verurteilt, von einem Beamten des Königs, dem er früher eine Gnade erwiesen, insgeheim gerettet. Als dann der König in seinem Rätselwettstreit mit dem ägyptischen König seiner bedarf, wird er wieder ans Tageslicht gezogen; er führt siegreich die Sache seines Königs und überantwortet den schändlichen Neffen seiner wohlverdienten Strafe. Es kann kaum ein Zweifel sein, dass die Legende ihrem Ursprung nach heidnisch ist (vgl. namentlich die armenische Recension) [1]). An einer Reihe von einzelnen Angaben und den hineingearbeiteten mythologischen Zügen wird das vollkommen evident. Wenn nun die jüdische Tobitlegende direkt auf jene Erzählung anspielt, den Tobit zu einem Verwandten des Achikar macht und sich auch sonst in ihrer Spruchweisheit mit den Sprüchen der Achikarlegende berührt, so lässt diese Beobachtung zweierlei Deutung zu. Entweder hat die jüdische Litteratur der späteren Zeit sich danach auch der Achikarlegende bemächtigt und den Achikar zum jüdischen Helden umgestaltet, so dass dann die umgewandelte Achikarlegende die Tobitlegende beeinflusst hätte, — oder es hat dem jüdischen Bearbeiter der Tobitlegende diese Legende bereits in einer Gestalt vorgelegen, in welcher diese in Beziehung zur (heidnischen) Achikarlegende gesetzt war. In beiden Fällen wird der enge Zusammenhang der jüdischen Legende mit heidnischem Folklore deutlich. In ähnlicher Weise wird übrigens auch die Judithlegende, vielleicht auch die Jonaslegende zu beurteilen sein. Auch die Geschichtserzählung des Danielbuches muss einer ähnlichen Beurteilung unterliegen. Jene Geschichten sind sicher nicht frei erfunden, vielmehr werden wir fast in ihnen allen eine Umarbeitung babylonischer Erzählungen vermuten dürfen. An einem Punkt können wir das auch noch nachweisen. Die merkwürdige Erzählung von Nebukadnezars Wahnsinn, die noch jetzt in der vorliegenden Form ihre heid-

1) Reinach, Rev. Ét. Juives. 1899. T. 38 1 ff. R. sucht babylonischen Ursprung der Erzählung nachzuweisen. Doch scheint mir der Nachweis nicht gesichert, wohl aber der allgemeinere des ethnischen Ursprungs der Erzählung. Halevy, Rev. Semit. 1900 ist es m. E. nicht geglückt, demgegenüber den ursprünglich jüdischen Charakter der Erzählung zu behaupten. Mit der Annahme eines westsyrischen Ursprungs der Erzählung mag er Recht haben.

nische Herkunft deutlich verrät (vgl. 4 10. 14. 20–22), hat ihre Grundlage in einer babylonischen Legende von einem Traum Nebukadnezars und dem Ende dieses Herrschers, welche uns der orientalische Chronist Abydenus aufbewahrt hat [1]).

Wenn uns in der Tobit- und Achikarlegende, eng mit der Geschichte verwoben, eine ethische Spruchweisheit in der Form von kurz geprägten, fast ohne Zusammenhang nebeneinander stehenden Sprüchwörtern begegnet, wenn die Kette von Sprüchwörtern in der Achikarlegende, soweit wir sie in ihrer ursprünglichen Gestalt herstellen können, nichts specifisch jüdisches zeigt, so drängt sich an diesem Punkt noch ein andres Problem auf, nämlich das der Herkunft der jüdischen Spruchweisheit. Die jüdische Spruchlitteratur, wie sie uns in den Sprüchen Salomos, im Siraciden, später in den Testamenten der Patriarchen, in den Pirke Aboth entgegentritt, zeigt natürlich in vielem einzelnen einen specifisch jüdischen Charakter Aber hinsichtlich ihres allgemeinen Charakters, der ruhigen abgemessenen Haltung, des weltweiten, für alle Einzelheiten des Lebens offenen Blickes, der utilitarisch eudämonistischen Begründung, der knappen kurzen und geprägten Form, nimmt diese Litteratur eine ganz singuläre Stellung innerhalb der alttestamentlichen und späteren jüdischen Litteratur ein. Sollte nicht auch sie in ihrer Eigenart wesentlich von aussen her beeinflusst und nach fremden Mustern, der ethisch-populären Litteratur des synkretistischen Hellenismus, gearbeitet sein?

Auch auf dem Gebiet kosmologischer und kosmogonischer Vorstellungen sind die Berührungen natürlich zahlreich. Es mag hier nur einiges hervorgehoben werden. — Vor allem bieten die Henochbücher reiche Ausbeute. Was hier möglich war, das zeigt besonders die im zweiten Henoch c. 24 ff. vorgetragene Phantasie über die Weltschöpfung. Hier ist eine fremde Kosmogonie — vielleicht teilweise ägyptisch-orphischer Herkunft — nebst andern fremden Elementen mit der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte zu einem widerspruchsvollen Gebilde verbunden. So erinnert namentlich die Schil-

1) Bei Eusebius, Pr. Ev. IX. 41 und besonders Chronicon I 59. ed. Schoene. Als seine Quelle giebt Abydenus „οἱ Χαλδαῖοι", also eine chaldäische Volkssage, an. Vgl. neuerdings noch F. Hommel, die Abfassungszeit des Buches Daniel und der Wahnsinn Naboneds, Theol. Litt. Blatt 1902 Nr. 13. H. zieht zahlreiche babylonische Erzählungen zum Danielbuch heran, um allerdings recht verkehrte Folgerungen aus seinen Beobachtungen zu ziehen.

derung von der Schöpfung des Lichtes an die orphische Phantasie von der Geburt des Phanes aus dem Weltenei. „Und es kam herab der überaus grosse Adoel . . . Und siehe im Leibe hatte er ein grosses Licht. Und ich sprach zu ihm: Birst auseinander, o Adoel, und es werde Sichtbares aus Dir. Und er barst auseinander und es ging hervor ein sehr grosses Licht . . . . und ich sahe, dass es gut war" . . . . „Und zu dem Licht sprach ich: gehe Du höher hinauf und befestige Dich über dem Thron und werde die Grundveste dem Obern".

Im einzelnen wäre hier noch auf vieles zu verweisen. So hat Cumont, Textes et Monuments relatifs aux Mystères de Mithra I 44, darauf hingewiesen, dass die Annahme von vier grossen Sternen, den Führern der übrigen, (II. Hen. 11 3. vgl. I. Hen. 82 11 ff.), an eranische Vorstellungen erinnere (Bundehesh II 7. Spiegel, eranische Alterthümer II 73). Das Feuer des Westens, der Feuerstrom, die grossen Ströme der Unterwelt, die grosse Finsternis, die schwarzen Winterwolken erinnern bald an griechische (Acheron, Pyriphlegethon und die übrigen Hadesströme), bald an orientalische Vorstellungen. Der „grosse Weltlauf", I. Hen. 16 1, der wie es scheint 10000 Jahre dauert (I. Hen. 18 16. 20 6), erinnert lebhaft an das platonische Weltenjahr. Vgl. I. Hen. 19 2 die Erwähnung der Sirenen. Zu dem was I. Hen. 43. 59. 60 13 über die verschiedenen Arten der Blitze gesagt ist, vgl. die Ausführungen bei Plinius Hist. Nat. II 43 (79. 81) über die babylonische Blitzmantik. (Orelli, allgemeine Religionsgeschichte 202 f.) Im vierten Baruchbuch vermutet Cumont, in dem, was c. 6—8 über den Lauf der Sonne und die wunderbaren Sonnenvögel, den Sonnenvogel Phoenix, der vor der Glut der Sonne schützend seine Flügel ausbreitet, die Hähne, welche die Sonne begrüssen, die Krone, welche der Sonne täglich vom Haupt genommen wird, gesagt wird, persischen Einfluss (l. c. 44. 125 7. 173 2). Die Sonnenvögel werden auch II. Hen. 12. 15 erwähnt. Hier werden neben den Phönixen — einer bekannten griechisch-ägyptischen Vorstellung — die Chalkadren, genannt. Vielleicht giebt hier eine Stelle des Avesta, Vendidad 18 33 ff. 51 ff., Aufschluss. Hier wird der heilige Hahn gepriesen, der jeden Morgen von Sraosha geweckt, die Menschen aufmuntert, aufzustehen, Gott zu preisen und die Dävas zu vertreiben. Der Vogel heisst Parodars, aber die „schlecht redenden Menschen" nennen ihn Kahrkataç. Sollte nicht zwischen den Chalkadren des II. Henoch (vgl. die Erwähnung der Hähne IV. Bar. 6) und dem eranischen Kahrhataç eine direkte Beziehung vorliegen? [1]). — Hier liesse

1) In der von Vassiliev (Anecdota Graeco-Byzantina, 179—188) veröffentlichten: Panagiotae cum azymita disputatio findet sich S. 185 ein Bericht über die beiden Sonnenvögel φίρις (Phoenix) und χαλέδρις, welcher aufs stärkste sowohl an II. Henoch wie an IV. Bar. erinnert, beiden gegenüber aber selbständig zu sein scheint. Ryssel b. Kautzsch II 452 c zieht als Parallele den Garuda der indischen Mythologie heran, auf dem in der That der Sonnengott Vischnu reitend gedacht wird. Vgl. M. Williams, Brahmanism and Hinduism. S. 104. 288 u. ö. Liegen hier Beziehungen vor, so sind sie jedenfalls durch die eranische Mythologie vermittelt.

sich noch vieles beibringen, wenn die Nachweise im einzelnen nicht zu schwierig und langwierig wären, als dass sie in Kürze erbracht werden könnten. Wie mechanisch auf diesem Gebiet die Entlehnungen in der jüdischen Litteratur sind, zeigt unter anderm das geographische Kapitel I. Hen. 77. Der Verfasser dieses Kapitels kennt sieben grosse Flüsse, die m. E. deutlich (der Reihenfolge nach) als der Araxes, Euphrat, Tigris, Indus, Ganges, Oxus, Jaxartes gekennzeichnet werden. Das grosse Meer, das hier neben dem erythräischen genannt wird, ist das kaspische. Daraus ergiebt sich, dass diese Weltkunde etwa aus der Gegend des eranischen Hochlandes stammt und von dem jüdischen Verfasser einfach übernommen ist.

Ein bemerkenswertes Rudiment, wie es scheint des alten babylonischen Schöpfungsmythus, ist die Phantasie über gewaltige Ungeheuer, die Gott am Anfang der Welt geschaffen hat. Diese Ungeheuer waren ursprünglich die Gegner des Schöpfergottes (Marduk), sie werden nun seine Schöpfung. So werden sie mehrfach (I. Hen. 60 7 ff. IV. Es. 6 49. II. Bar. 29 4) erwähnt. Die ursprüngliche Bedeutung derselben ist allerdings gänzlich vergessen. Für die jüdische Phantasie gewinnen diese Gestalten eschatologische Bedeutung. Am Ende der Tage sollen diese Ungeheuer zur Speise für die Frommen dienen. Auch sonst zeigen sich, wie in der alttestamentlichen Litteratur, noch hier und da Spuren von jenem alten babylonischen Mythus vom Kampfe Gottes (Marduks) mit dem Ungeheuer der Tiefe. Vgl. Sir. 43 23. I. Hen. 101 6. (Ps. Sal. 2 25. Apok. Joh. 12 1 ff.; hier ist der Mythus ins eschatologische, endgeschichtliche umgedeutet), besonders Manasse 3. vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos. 79—81, 315—318 u. ö.

Noch wichtiger sind bereits die mannigfachen fremden Einflüsse auf die jüdischen Vorstellungen von Himmelsbewohnern (Angelologie) und himmlischen Orten. Besonders an einem Punkt tritt dies, wie bereits oben nachgewiesen wurde, stark heraus. Der babylonische Glaube an sieben höchste Gestirngötter ist von bestimmendem Einfluss auf die jüdische Angelologie gewesen [1]). Die jüdische Lehre von den sieben Erzengeln ist auf diesem Wege entstanden (s. o. S. 319 f.). Der Polytheismus, der hinter dieser Anschauung steht und der z. B. Da. 4. wo Gott durch das Kollegium der Wächter fast verdrängt ist, noch sehr deutlich heraustritt, wird hier durch den starken monotheistischen Gedanken vollständig überwunden. Gott bleibt der unbeschränkte Herr, dem die Sieben (resp. Sechs) als vollkommen abhängige Diener sich unterordnen. Bemerkenswert bleibt es, dass in der eranischen Religion Ahura Mazda von seinen sechs, resp sieben [2]) Ameshas-Spentas umgeben erscheint. Ob auch diese Lehre in irgendwelcher ursprüng-

1) Vgl. auch was oben Abschnitt IV 3 über Vorstellungen von Elementargeistern, Schutzgeistern, Völkerengeln etc. an religionsgeschichtlichem Material beigebracht ist.

2) C. P. Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 1. 139 ff.

lichen Beziehung zur babylonischen von den sieben höchsten Gestirngeistern steht, ist zum mindesten zweifelhaft. Aber möglich bleibt es, dass die persische Vorstellung von Ahura Mazda und seiner Umgebung bei der Entstehung der jüdischen Anschauung ebenfalls mitgewirkt hat.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang, dass Henoch auf seiner Reise nach Süden sieben hohe Berge schaut, von denen der in der Mitte liegende und die übrigen überragende ausdrücklich als der Thronsitz Gottes bezeichnet wird. I. Hen. 24 f. Die andern sechs symmetrisch geordneten Berge werden als Thronsitze der untergebenen Geister zu denken sein. Ueber ähnliche räumliche Anordnungen Ahura Mazdas und der Ameshas-Spentas vgl. Jackson A. R. I 363—366. Zu der oben S. 319 erwähnten Symbolisierung der sieben Geister durch sieben Fackeln vor Gottes Thron (Apok Joh. 4 5) vgl. die bildliche Darstellung von sieben flammenden Altären, die offenbar die Planeten darstellen sollen, auf einer Reihe von Mithras-Altären. Cumont l. c. I 115 II 232. 253. 311 u. ö.

Im einzelnen können wir freilich zwischen den Gestalten der sieben Erzengel und den sieben babylonischen höchsten Gottheiten resp. den Ameshas Spentas keine Beziehungen nachweisen, wenigstens nicht innerhalb der spätjüdischen Litteratur unsrer Periode. Dazu sind die Gestalten der jüdischen Erzengel zu unbestimmt gezeichnet; nicht einmal für die Namen der sieben lässt sich eine feste und bestimmte Tradition nachweisen. Der einzige der sieben Engel, der eine konkretere Gestalt aufweist, Michael, ist wenigstens in erster Linie eine Schöpfung specifisch jüdischer Phantasie. Auch die Namen der jüdischen Engel sind ihrer Herkunft und Bedeutung nach ein, wie es scheint undurchdringliches, jedenfalls noch nicht genügend gelöstes Rätsel.

Zu den Vorstellungen von den Bewohnern der himmlischen Welten gesellen sich endlich bestimmte Anschauungen über diese selbst, die ebenfalls aus der Fremde stammen. Ueber dem sichtbaren Himmel türmen sich in einzelnen Etagen die verschiedenen Himmel, drei oder auch sieben an der Zahl, in denen ihrem Range nach die einzelnen Engelklassen wohnen. Die Seele der Frommen durcheilt nach dem Tode diese Himmelsräume, ja schon zu Lebzeiten erhebt sich der Fromme in der Ekstase durch die Himmel zum Thron Gottes. Zu einem ganzen System, der Lehre vom Wagen Gottes bildete die pharisäische Theologie diese Anschauungen aus (s. o. S. 349 f.). Und mannigfach sind hier die Berührungen mit Spekulationen babylonischer und eranischer Herkunft [1]).

1) Bousset, die Himmelsreise der Seele. A. R. IV 136—169. 229—273.

Wir gelangen so allmählich zum Nachweis einer Beeinflussung der jüdischen religiösen Vorstellungswelt in centralen und ganz entscheidenden Vorstellungskomplexen. Die Gebiete, die hier vor allem in Betracht kommen, sind die jüdische Apokalyptik, die Eschatologie (Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode) und die im Spätjudentum sich findenden Ansätze zu einer dualistischen Weltanschauung.

Die messianisch apokalyptischen Hoffnungen des Spätjudentums sind jedenfalls zu einem Teil altes Erbgut der jüdischen Religion und bedürfen keiner weiteren Erklärung. Die Hoffnungen auf ein Eingreifen Gottes zu Gunsten seines Volkes, die Besiegung der Feinde Israels, die Wiederaufrichtung des Reiches und den glänzenden Neubau Jerusalems, die Sammlung der Zerstreuten in Palästina, einen Messias-König aus Davids Stamm — waren sämtlich in Israel mindestens seit dem Exil durch die Jahrhunderte lebendig geblieben und brachen in trüben Zeiten immer von neuem empor. Wenn wir im späten Judentum nur solchen messianischen Hoffnungen begegneten, wie denen, die im 17. Psalm Salomos ausgesprochen sind, so läge kein Grund vor, an diesem Punkte weiter nach fremden Quellen der israelitischen Volkshoffnung zu forschen.

Aber daneben werden nun, wie wir gesehen haben, Zukunftshoffnungen von eigentümlich andrer Art im Spätjudentum lebendig. Man beginnt, nicht mehr nur für das Volk Israel eine glückliche Wendung der Dinge in der Zukunft zu erwarten. Diese Erwartung bleibt zwar immerhin die Hauptsache, aber sie erscheint gleichsam in einen viel weiteren Rahmen eingespannt. Man erhofft nunmehr eine gründliche Verwandlung der ganzen Welt, ja diese Erwartung steigert sich zu der eines völligen Weltuntergangs und des Beginnes einer neuen Welt. Man fasst, von dieser Erwartung rückwärts schauend, diese Welt, genauer diesen Weltverlauf (עוֹלָם αἰών) als eine Einheit zusammen und fällt über sie ein bestimmtes Werturteil, dass dieser Aeon voll von Leid, Uebel und Schmerzen und einer nach seinem Ende hin sich immer steigernden Schlechtigkeit und Bosheit sei. Israels und der Frommen Geschick erscheint so nur als eine notwendige Teilerscheinung der Schlechtigkeit dieses Weltverlaufs. Dieser Aeon zerfällt dann wieder für die apokalyptische Phantasie in eine Reihe von Epochen, deren Länge man genau anzugeben und zu errechnen sich bemüht. Gottes Eingreifen in die Geschichte bekommt so einen viel gewaltigeren Hintergrund, sein Erscheinen bedeutet nun den Untergang dieser und die Schöpfung einer neuen Welt, sein Gericht über die Feinde

Israels wird zum Weltgericht. Denn mit der Idee von dem Untergang dieser und dem Beginn einer neuen Welt verbindet sich von Anfang an die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten.

Um es kurz zusammenzufassen: Mit dem national-messianischen Interesse der alten Prophetie verbindet sich in der Apokalyptik ein kosmologisch-universales. Aus dem Messianismus des älteren Israel wird hier eine Weltanschauung, welche den ganzen Weltverlauf als ein grosses einheitliches Drama verstehen lehrt. s. o. Abschnitt III 4.

Nun wachsen diese neuen Gedanken nicht organisch aus den älteren messianischen Weissagungen heraus. Sie lagern sich vielmehr über sie oder treten unausgeglichen neben sie. Die alten messianischen Gedanken verschwinden nicht, sie bleiben neben den neuen Ideen stehen. So entsteht jener verworrene, unausgeglichene Charakter des Zukunftsbildes des apokalyptischen Judentums. Dicht neben einander stehen in ihm die irdischen und die überweltlichen Hoffnungen, und ein deutlicher Beweis, dass die beiden Ideenkreise der jüdischen Apokalyptik nicht aus einer Wurzel erwachsen sind, liegt in der innerhalb der spätjüdischen Litteratur entstehenden Idee des Zwischenreiches (Chiliasmus). s. o. Abschnitt III 5.

Somit deuten alle Beobachtungen, die wir an der jüdischen Apokalyptik selbst machen konnten, darauf hin, dass sie keine Gestaltung aus einem Guss ist. Alles weist vielmehr auf fremde Einflüsse, und wir sehen weiter, dass diese fremden Einflüsse vor allem auf dem Gebiet der kosmologischen Ideen und Spekulationen der apokalyptischen Theologie zu suchen seien.

Hier bietet sich nun ungesucht als der Faktor, den wir zum Verständnis der jüdischen Theologie brauchen: die Apokalyptik der eranischen Religion. In ihrer entwickelten Form liegt diese nun allerdings erst in einer sehr späten Schrift der Sassanidenzeit, dem Bundehesh [1]), vor und zwar gar nicht mehr in der alten heiligen

1) Vgl. namentlich c. 30. S. B. E. V. 120—130. Zur Ergänzung vergleiche man den vorzüglichen Ueberblick über die Entwickelung der persischen Eschatologie bei Söderblom. 223—279. S. giebt nach der Darlegung der Eschatologie des Bundehesh eine Darstellung der eschatologischen Anschauungen in den Gathas (dem ältesten Bestandteil des Avesta), im jüngeren Avesta und in der späteren Pehlevilitteratur. Von fast sämtlichen einzelnen Akten des eschatologischen Dramas im Bundeshesh lassen sich Spuren im jüngeren Avesta nachweisen. — In den Gathas ist vieles noch

Sprache des Avesta, sondern in der Pehlevisprache des Sassanidenzeitalters. Dennoch ist der B. aller Wahrscheinlichkeit nach nur eine getreue Wiedergabe des entsprechenden Avesta-Abschnittes (Dâmdâṭ-Nask)[1]). Und in allen wesentlichen Punkten wird der Bericht des Bundehesh nun seinerseits durch Plutarchs (1. Jahrh. n. Chr.) eminent wichtigen Bericht über die persische Eschatologie (de Is. et Osir. c. 47) bestätigt. Der Bericht des Plutarch scheint im wesentlichen wiederum nur ein Auszug aus einem viel älteren Zeugen (Theopompus, 3. Jahrh. v. Chr.) zu sein. Aber auch in dem uns erhaltenen Avesta selbst und zwar schon in dessen ältestem Bestand, den Gathas, finden sich wesentliche Grundzüge der eranischen Apokalyptik wieder. Somit wäre die Priorität der apokalyptischen Ideen des Parsismus im Vergleich mit denen des Judentums gesichert.

Die persische Apokalyptik hat nun eine principiell spekulativ-universalistische und kosmologische Haltung. Sie hängt zusammen mit der alten, wahrscheinlich indogermanischen Lehre vom dereinstigen Untergang der Welt durch Feuer[2]), steht aber in einem noch engeren und unzerreissbaren Zusammenhang mit dem dualistischen Grundcharakter der eranischen Religion. Specifisch nationale „messianische" Tendenzen im engeren Sinn scheinen sich erst in späterer Zeit mit der eranischen Apokalyptik verbunden zu haben.

Die persische Apokalyptik setzt den Dualismus, den unversöhnlichen Gegensatz der beiden Geister, Ahura Mazdas des höchsten Gottes, und Angra Mainyus, des bösen Geistes, voraus. Ihr Ringen um die Welt bildet den Inhalt der Weltgeschichte. Diese verläuft in einer bestimmten Periode von 12000 Jahren. Davon fallen (die letzten) 6000 Jahre auf die eigentliche Periode des Kampfes[3]). Die erste

nicht vorhanden, resp. ausdrücklich erwähnt. Aber vorhanden ist doch schon die der persischen Apokalyptik ihren Charakter verleihende Erwartung des grossen und furchtbaren allgemeinen Gerichtes durch Feuer.

1) C. P. Tiele, Gesch. d. Relig. im Altert. II 1, 14.

2) Söderblom 236 f.

3) Vgl. namentlich Bundehesh 1. c. (Sacred Books V 3—10). Söderblom 223 ff. (vgl. ebendort den Nachweis einer Spur dieser Anschauung im Avesta, Vendidad pehlevi (Fragment) 2 20. Söderblom 248 6). Die ersten dreitausend Jahre sind das Zeitalter, in dem die körperliche Welt noch nicht existierte (vgl. dazu II. Hen. 24 4: „Denn bevor alles sichtbare war, wandelte ich allein unter dem unsichtbaren"). In dem zweiten Dreitausend schafft Ahura Mazda die körperliche gute Welt, vor allem die Ameshas-Spentas und den Urmenschen. Dann am Anfang des dritten Dreitausends erhebt sich Angra Mainyu zum Kampfe. Als seinen Gegner greift er besonders den

Hälfte dieser 6000 Jahre ist die Periode der ungebrochenen Herrschaft des bösen Geistes. Am Schluss der ersten 3000 Jahre lebte Zarathustra; mit ihm beginnt bereits die Wendung zum besseren. Am Schluss jedes der noch folgenden Jahrtausende erscheint dann, wenigstens nach späterer Auffassung [1]), ein Retter der Welt. Dennoch steigt, wie es scheint, trotz aller rettenden Mächte auch die Macht des Bösen. Zuletzt erscheint von einer Jungfrau geboren, die in einem See badend durch den dort geborgenen Samen Zarathustras empfängt, der Retter der Welt Saoshyant. Sein Werk ist die Vollendung der Welt zur Vollkommenheit (Söderblom 255 ff.). Und dann beginnt das Weltende. Die Toten werden auferweckt und gerichtet. Vom Himmel stürzt das Feuer herab und verbrennt die Erde. Alle Menschen müssen durch das Feuer hindurch, die einen wandeln leicht und ungefährdet wie durch ein Bad von warmer Milch hindurch, die andern unter furchtbaren Qualen, denn das Feuer verbrennt die ihnen noch anhaftenden Schlacken der Unvollkommenheit. Schliesslich werden alle gerettet (ἀποκατάστασις). Ahura Mazda zieht mit seinen Engeln zum Kampf gegen Angra Mainyu und die bösen Geister. Durch das Wort Ahuras, d. h. durch die zaubermächtige Formel des Gebets, werden die bösen Schaaren vernichtet. Dann beginnt auf der erneuerten Erde, die nunmehr ohne Dämonen, ohne schädliche Tiere, rein und eben (ohne Berge) sein wird, das neue selige Leben.

Das etwa wird im Durchschnitt — abgesehen vielleicht von einigen späteren Zügen — die Gestalt der eranischen Apokalyptik in der uns interessierenden Zeit gewesen sein. Die mannigfachen Berührungspunkte springen sofort in die Augen. In der persischen Eschatologie finden wir das, was wir suchen, eine von kosmologischem

---

Urmenschen an (vgl. II. Hen. 31 8: „Und der Teufel erkannte, dass ich eine andre Welt schaffen will, weil dem Adam alles unterworfen war"). Die Periode der letzten sechstausend Jahre kennt bereits Theopompus nach Plutarch, de Is. et Osir. 47. — Zwischen dieser Annahme und der der jüdischen Apokalyptik einer Weltdauer von 6000 Jahren (s. o. S. 234 f.) scheint eine direkte Verwandtschaft vorzuliegen. Eine immerhin bemerkenswerte Parallele liegt übrigens auch in der Einteilung dieses Weltverlaufs in vier Perioden, die im Judentum zuerst bei Daniel c. 2 sich nachweisen lässt, und die nach den späten persischen Schriften Bahman Yast c. 1 (S. B. E. V 191) und Dînkard IX, 8 (S. B. E. XXXVII 180) bereits im alten Avesta-Nask, Sûtkar, Fargard 7 (s. über diesen Tiele S. 13) sich vorfand.

1) Diese spätere Erweiterung war zur Zeit der Entstehung der jüdischen Apokalyptik vielleicht nicht vorhanden.

Interesse bestimmte, die Welt umspannende, auf dem Grund einer Weltanschauung ruhende, eine Theodicee enthaltende Apokalyptik. Hier tritt ganz deutlich die Vorstellung von den beiden Weltaltern heraus. Auf diesen Aeon der Not, der Vergänglichkeit und des Leides folgt der erneuerte leidlose Aeon [1]). Dieser Weltverlauf wird auch hier als eine innere Einheit aufgefasst, von einem im wesentlichen einheitlichen Charakter. Sein Charakter ist hier wie dort bestimmt durch die Herrschaft böser satanischer Mächte, die ihr Wesen treiben und ihre Herrschaft ausüben so lange dieser Aeon dauert [2]). Eine bestimmte Zeitgrenze aber ist von dem allmächtigen, oder wenigstens überragend mächtigen Ahura-Mazda (hier durch einen Vertrag mit dem bösen Geist, bei dem dieser düpiert wird) diesem Weltverlauf gesetzt.

Man hat darauf hingewiesen, dass hier gerade auch eine tiefe Differenz [3]) zwischen der jüdischen und der persischen Apokalyptik vor-

1) Es mag immerhin der persischen Eschatologie ursprünglich die halbphilosophische Idee zu Grunde gelegen haben, dass die Welterneuerung durch das Feuer nur einen neuen Weltanfang bedeute, so dass sich dann in dem neuen Weltverlauf der Kreislauf des Daseins einfach von neuem wiederholt (Apokatastasis im engeren Sinn), eine Spekulation vielleicht indogermanischer Herkunft, welche dann von der stoischen Philosophie in ihr System aufgenommen und wissenschaftlich verarbeitet wurde. Aber es ist ganz klar, dass in der eranischen Religion aus jenem naiven Philosophem ein eschatologischer Glaube geworden ist. Die persische Religion bleibt bei dem Gedanken des Gerichts und der Welterneuerung stehen und macht die grosse Entscheidung am Ende zu einer absoluten. Der persische Dualismus bedarf als seines Korrelats der Idee eines endgültigen Sieges des guten Gottes über den bösen. Je weiter wir in den Quellen hinaufsteigen — man lese die Gathas so weit das einem Nichtfachmann möglich ist — desto klarer tritt der allerdings später überwucherte Gedanke eines grossen endgültigen Gerichts als das Centrum der zarathustrischen Frömmigkeit heraus.

2) Ein Hauptwerk des Messias (Saoshyant) und seiner Freunde ist die Besiegung der in der Welt hausenden Dämonen. Yast 19 (Zamyâd Yast. 92 ff. S. B. E. XXIII 307.

3) Es ist das Verdienst Söderbloms (vgl. seine Ausführungen 301—322) die Differenzen zwischen der jüdischen und persischen Eschatologie mit aller Energie betont zu haben. Die oben folgenden Ausführungen sind vor allem eine Auseinandersetzung mit seiner Auffassung. Im allgemeinen ist gegen S. einzuwenden, dass er eben doch nur die wesentlichen Differenzen und nicht die starken Parallelen zwischen der jüdischen und persischen Eschatologie hervorgehoben hat. Die Thatsache bleibt bestehen, dass keine der verschiedenen Eschatologieen auch nur im entferntesten denjenigen Grad von Verwandtschaft mit der jüdischen zeigt wie die persische. Ein Hauptbedenken Söderbloms, dass nämlich die eranische Eschatologie

liege. Die jüdische Apokalyptik sei durchaus pessimistisch. Nach ihr verschlimmere der Weltzustand sich fortwährend, bis durch Gottes absolut wunderbares Eingreifen der Weltverlauf aufgehoben und ein absolut neuer Anfang gesetzt werde. Die eranische Apokalyptik aber sei optimistischer Tendenz. Schon mit Zarathustra trete die Wendung zum besseren ein, diese Welt reife infolge der wiederholten Sendung messianischer Retter allmählich der Vollkommenheit der neuen Welt entgegen [1]). — Selbst wenn das ganz richtig wäre, so wäre damit kein Gegenbeweis gegen die Annahme einer Herübernahme des Vorstellungsmaterials der persischen Apokalyptik durch die jüdische erbracht. Dieses ist beide Male dasselbe. Die Stimmungen wechseln. Die persische Apokalyptik ist das Werk eines siegreich vordringenden, weltbeherrschenden Volkes, die jüdische das einer ohne Aussicht auf Besserung geknechteten, leidenden Nation. — Und jene scharfe Bestimmung des Gegensatzes ist gar nicht einmal ganz richtig [2]). Auch in der persischen Apokalyptik steht trotz aller vorhergehenden Ansätze zur Welterneuerung doch am Schluss die eine grosse Entscheidung, der Abbruch und die vollkommene Vernichtung dieser Welt, der entscheidende Kampf Gottes mit dem bösen Geist. Auch hat die persische Eschatologie jene optimistische Tendenz nicht immer gehabt. Die Gathas zeigen ein tiefes Gefühl von der Verderbnis der Welt und eine ernste gewaltige und lebendige Furcht vor dem hereinbrechenden Gericht. Und eine wie pessimistische Betrachtung vom Laufe der Welt sich unter dem Eindruck einer äusseren drangvollen Lage

---

wesentlich kosmologisch, die jüdische wesentlich messianisch-soteriologisch bedingt sei, erledigt sich bereits durch die im Vorhergehenden gegebene Darlegung. Das, was uns als ein novum in der jüdischen Apokalyptik auffällt, ist ja gerade das kosmologische, mit dem messianischen nur notdürftig verbundene Interesse. Gerade dies novum bedarf einer Erklärung. Der Beweis Söderbloms für die Unabhängigkeit der jüdischen von der persischen Eschatologie schlägt, wenn man die Dinge recht betrachtet, in sein Gegenteil um.

1) Vgl. Söderblom 254 f.

2) Der Schein entsteht durch die Annahme einer Reihe von messianischen Rettern in der eranischen Eschatologie. Gerade diese Annahme aber scheint doch erst, wie vielfach zugestanden wird, späteren Ursprungs zu sein, obgleich sie bereits dem jüngeren Avesta angehört (Yast XIII 13. 128). Die beiden andern Messiasse sind neben Saoshyant lange Zeit in der persischen Tradition nur Schattengestalten. Dass ein gewisser Anfang der Erneuerung der Menschen bereits vor dem Erscheinen des Saoshyant beginnt, rechtfertigt doch nicht die Darstellung Söderbloms 254 f. — Aehnliches findet sich doch auch in der jüdischen Eschatologie.

mit der persischen Eschatologie verbinden konnte, zeigt eine allerdings sehr späte, in der Pehlevischrift „Bahman Yast" vorliegende, eranische Apokalypse (S. B. E. V. 191 ff.).

Die Parallelen gehen noch weiter. In der persischen wie in der jüdischen Apokalyptik verbindet sich der Gedanke des Weltuntergangs mit dem der Auferstehung der Toten [1]) und des allgemeinen Gerichts [1]). In der Kombination dieser Gedanken stehen jüdische und persische Eschatologie einzigartig, soweit ich sehe, da. Man hat auch hier darauf hingewiesen, dass die jüdische Theologie gerade den Gedanken der Totenauferweckung selbständig ausgebildet habe. Das beweise der Umstand, dass der Gedanke hier in einer ganz eigenartigen Form, in der Annahme, dass nur einige Tote, die besonders Guten, einer Belohnung Werten und die besonders Schlechten, der Bestrafung Würdigen der Auferstehung teilhaftig werden. In dieser Form entspreche der Gedanke durchaus jüdischen Prämissen von der Gerechtigkeit Gottes und sei auf dem Boden des jüdischen Messianismus von vornherein verständlich. Auch in dieser Beobachtung liegt ein richtiges Moment. Der Auferstehungsgedanke mag in den Bedürfnissen des späteren Judentums allerdings eine seiner Wurzeln gehabt haben. Aber auf der andern Seite ist hervorzuheben, dass der Gedanke einer allgemeinen, alle Menschen umfassenden Auferstehung und eines doppelten Gerichtes auch in der jüdischen Apokalyptik eine weite Verbreitung gefunden hat, und dass die Predigt Jesu in den Synoptikern doch wohl diesen Gedanken als den im Volke herrschenden voraussetzt (s o. S. 258 ff.). Wir werden also mindestens sagen dürfen, dass sich der jüdische Auferstehungsgedanke unter dem Einfluss der eranischen Apokalyptik zu dem universalen Gedanken einer allgemeinen Auferstehung und des Weltgerichts weiter entwickelt habe. Es kommt hier noch eine weitere Beobachtung hinzu. In der jüdischen Eschatologie wird auch der

1) Es wird hier und da bezweifelt, ob die Annahme der Auferstehung der Toten der altpersischen Eschatologie angehöre. In den Gathas ist sie, wie es scheint, nicht mit voller Bestimmtheit nachzuweisen. Entscheidend aber ist, dass nach einem doppelten späteren Zeugnis Theopomp (3. Jahrh. v. Chr.) bereits die Lehre der Magier von der Auferstehung kannte (nach Diogenes Laertius, Prooem. 6 und Aeneas v. Gaza (5. Jahrh.), Theophrast 77. vgl. Jackson, Zoroaster 1899. 241 f. 246). Demgegenüber verfängt es nichts, wenn Plutarch in seinem offenbar recht oberflächlichen Auszug aus Theopomp (de Is. et Osir. 47) von der Auferstehung nichts zu berichten scheint. (Doch vgl. über Plutarchs „τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅιδην" — Böklen, die Verwandtsch. d. jüd. christl. m. d. parsischen Eschatol. 102 f.)

Gedanke einer unmittelbaren Vergeltung nach dem Tode jedes Einzelnen lebendig. Die beiden Gedanken scheinen sich gegenseitig aufzuheben. Dennoch halten sie sich neben einander. Hier bietet wieder keine andre Eschatologie eine Parallele als die persische. Hier eben finden wir beide Gedanken, den der Vergeltung nach dem Tode in einer ganz ausgeprägten Form und den andern der allgemeinen Auferstehung der Toten am Ende der Welt friedlich neben einander.

Es ist endlich auch darauf hingewiesen, dass die Idee des Weltunterganges durch Feuer, jene specifische Idee der eranischen Apokalyptik sich in der jüdischen Apokalyptik gar nicht, oder doch erst ganz spät finde. Aber es ist sehr gut denkbar, dass die jüdische Apokalyptik sich zunächst den Gedanken einer radikalen Weltverwandlung im allgemeinen angeeignet habe. Die bestimmten Farben dieser grossen Weltverwandlung entlehnte man dann dem Prophetismus, dessen Weissagungen man nur etwas zu verallgemeinern, dessen Bilder man nur zu vergröbern brauchte, um auch hier die Idee einer grossen Weltrevolution zu finden. Thatsächlich ist dann aber auch im weiteren Verlauf und zwar schon im ersten christlichen Jahrhundert die specifisch persische Idee des Weltbrandes aufgenommen und nun mit den specifischen Zügen der eranischen Eschatologie, so dass kein Zweifel übrig bleibt, — man vergleiche die oben S. 269 nachgewiesenen Vorstellungen von dem vom Himmel herabströmenden Feuerkatarakt, dem Sterne, der vom Himmel fällt und die Erde verbrennt, mit den Schilderungen des Weltbrandes in der persischen Eschatologie.

Eine Idee freilich hat die jüdische Apokalyptik bei ihrem Charakter vollsten leidenschaftlichen Gegensatzes und grimmigen Hasses nicht aufnehmen können: die Idee der Apokatastasis. Ob die persische Religion diese Idee von Anfang an gehabt hat, ist freilich die Frage. Vielleicht lag dieselbe den Gathas und dem gewaltigen Ernst, mit dem diese vom Gericht Gottes „dem furchtbaren grossen Ereignis“ sprechen, noch fern [1]). Aber allerdings hat die spätere persische Apokalyptik ihren specifisch kirchlichen Charakter darin gezeigt, dass sie in starkem Optimismus die Möglichkeit der Rettung aller,

1) Bestimmtes lässt sich infolge der grossen Dunkelheit der Gathas nicht mehr ausmachen. Auch Söderblom (243) hält es für möglich, dass nach den Gathas im Feuergericht nur die Frommen gerettet werden, während die Bösen darin umkommen. Er hält nur mit Recht die Idee einer ewigen Verdammnis für ausgeschlossen. Diese ist aber auch in der jüdischen Eschatologie nicht gerade häufig (s. o. S. 266 f.).

auch der schlechtesten, mehr und mehr betont hat[1]). Hier scheiden sich freilich die Wege der jüdischen und persischen Eschatologie.

Am offenkundigsten ist die Herübernahme der eranischen Eschatologie im zweiten Buch der Sibylle vollzogen und zwar jedenfalls schon in der jüdischen Grundschrift derselben, deren Datierung allerdings bis jetzt sehr umstritten ist[2]). Hier heisst es zunächst V. 196—199: „Und dann wird ein mächtiger Strom von brennendem Feuer vom Himmel herabströmen und jeglichen Ort vernichten, das Festland und den grossen Oceanus und das blaue Meer, Seen und Flüsse, Quellen und den unerbittlichen Hades". Demgemäss wird dann das Gericht über die Menschen geschildert. 238—240: „Wenn er aber die Toten auferweckt und das Todesschicksal gebrochen und wenn Sabaoth Adonai der Donnerer sich auf den himmlischen Thron gesetzt und die Säule gefestigt haben wird (V. 252 f.), dann werden alle durch den brennenden Strom und das unauslöschliche Feuer hindurchgehen". Dann werden die Gottlosen furchtbar gepeinigt werden. Sie werden zur Säule (?), um die rings das Feuer brennt, geführt und dort von den Engeln Gottes mit flammenden Geisseln und feurigen Fesseln gefoltert werden. Sie werden in den Hades hinabgestürzt werden und dort über ihr schreckliches Geschick weinen. Von den Gerechten heisst es dagegen V. 315—317: „Engel werden sie durch die brennende Flut entrücken und zum Licht und einem Leben ohne Sorgen führen; wo der unsterbliche Pfad des grossen Gottes läuft". Und selbst die Lehre von der Apokatastasis findet sich in diesem Zusammenhang (V. 331—339), wenn freilich ihre Ausprägung griechisch ist

---

1) Dieser Optimismus ging so weit, dass in der späteren Tradition sogar die Begnadigung der bösen Schlange, Azi Dahâka, angenommen wird. Söderblom 266. — Auch die Annahmen von besonderen reinigenden Strafen für die Bösen (dem Aufenthalt von drei Tagen in der Unterwelt, der „Züchtigung der drei Nächte"), die eng verbunden mit der Lehre von der Apokatastasis erscheint, gehört erst der späteren Tradition an. Söderblom 265 f.

2) Geffcken (Komposition u. Entstehungszeit d. Orac. Sibyll. T. U., N. F. VIII 1. 47—52) nimmt an, dass auch die jüdische Grundschrift der ersten und zweiten Sibylle erst im dritten Jahrhundert entstanden sei. Zum Beweis macht er auf die eigentümliche, erst sehr spät nachweisbare metrische Erscheinung aufmerksam, dass des öftern nach männlicher Hauptcaesur nur noch eine Kürze folge. Immerhin könnte diese Metrik erst durch den christlichen Redactor, der seine Quellen (z. B. auch Sib. VIII) nicht wörtlich ausschrieb, sondern umdichtete, eingebracht sein. Mir scheint es demgegenüber immer noch möglich, dass die jüdische Grundschrift am Ende des ersten Jahrhunderts (nach 70 p. Chr. vgl. I 387 ff. II 15 ff.) entstand. — Dieser jüdischen Grundschrift weist Geffcken II 6—44. 154—176. 187—199. 214—237 zu. Ich nehme an, dass zu 196—199 etwa auch 238—240. 252—255 (?). 283—305. 313—317. 330—338 als notwendige Fortsetzung mit Ausnahme einiger aus Sib. VIII stammenden Wendungen hinzugehören. Der christliche Redactor hat grosse Stücke aus Sib. VIII in diesen Zusammenhang eingesprengt.

Den Frommen ist es verliehen, die im Feuer gequälten durch ihr Gebet zu retten und sie aus dem Feuersee in das elysische Land zu versetzen. Im ganzen aber ist hier Zug um Zug die eigentümliche eranische, sonst nirgends wiederkehrende Eschatologie abgeschrieben, — wieder ein Beweis für das, was in dieser Beziehung im Judentum möglich war und für die thatsächliche Berührung der jüdischen mit der eranischen Eschatologie.

Noch bis in manche Einzelheiten[1]) liesse sich der Vergleich der jüdischen und persischen Apokalyptik durchführen, doch kommt es hier darauf an, die Grundzüge festzulegen. Da aber muss vor allem noch auf eine bedeutende Parallele geachtet werden, die uns zugleich auf ein andres Gebiet hinüberführt: in beiden Religionen hängt die Apokalyptik eng zusammen mit einer dualistischen Wendung innerhalb der Gesamtanschauung.

Die eranische Eschatologie ist ganz und gar getragen von dem Gedanken des Antagonismus und Kampfes zwischen Ahura-Mazda und Angra-Mainyu. Die ganze Geschichte des Weltverlaufs ist das Resultat dieses wechselnden Kampfes. Das Weltende und Weltgericht fällt zusammen mit der völligen Besiegung des bösen Geistes durch den höchsten Gott. Wir haben gesehen, wie dieser Dualismus allmählich auch in die jüdische Apokalyptik eindrang, wie zunächst von einem Gericht über das Heer der Höhe, die abtrünnigen Engel, die Söhne und Geister Beliars und Mastemas (Jubiläen), sowie über die Engel, die ihr Strafmandat übertreten haben, geheimnisvoll geredet wird., wie in der Assumptio Mosis die letzte Entscheidung bereits als ein Kampf Gottes mit dem Teufel aufgefasst wird, wie in der Grundschrift der Testamente und in der Sibyllenlitteratur (Ascensio Jesaiae) Beliar[2]) als der Gegner Gottes erscheint, wie im neutesta-

1) Der persische Saoshyant (vgl. über diesen Söderblom 255 ff.) hat z. B. im allgemeinen wenig mit dem jüdischen Messias zu thun. Aber es bleibt möglich, dass zwischen jener Gestalt und der Idee des Boten Gottes, der vor dessen Kommen zum Gericht alles zur Vollendung bringt und der nachträglich auf den wiederkehrenden Elias gedeutet wird, gewisse Beziehungen vorhanden sind. Es ist immerhin bemerkenswert, dass die prophetische Stelle, die zum ersten Mal von diesem Boten Gottes redet, zugleich auch eine Anspielung auf das reinigende Feuergericht enthält. Mal. 3 1-6. s. o. 219 f.. Zu der eranischen Idee der Unsterblichkeitsspeise, welche aus dem Saft des Haoma-Baumes und dem Mark des vom Saoshyant geschlachteten Rindes Hadhayosh besteht, bieten die jüdischen Vorstellungen vom Oel des Lebensbaumes und der Verzehrung des Leviathan und des Behemoth durch die Frommen der Endzeit bemerkenswerte Parallelen. S. o. S. 271.

2) Wir sahen, dass Beliar wahrscheinlich zunächst der Name eines

mentlichen Zeitalter der Glaube bereits populär geworden ist, dass die Aufrichtung des Reiches Gottes mit der Besiegung des Teufels zusammenfalle. Es kann kaum ein Zweifel sein, dass an diesem Punkt eine direkte Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus vorliegt.

Immerhin mag man auch hier die Unterschiede zwischen dem jüdischen und persischen Dualismus hervorheben. Im Parsismus steht der unerschaffene Ahriman neben dem höchsten Gott, von diesem nicht ableitbar. Von Ewigkeit her steht die Welt der Finsternis dem Reiche des Lichts gegenüber. Das Judentum scheint zunächst den Glauben an den Teufel einfach und ohne Reflexion herübergenommen zu haben. Aber sobald man hier die Frage nach der Herkunft des Teufels aufwarf, so löste man diese mit der Annahme, dass der Teufel ursprünglich ein von Gott geschaffener Engel gewesen, der dann in offener Empörung von Gott abgefallen sei. Hier zeigt sich der überragende jüdische Monotheismus. Aber im Grunde ist doch auch die persische Religion eine durchaus monotheistische. Denn auch hier glaubt man — mit einer gewissen Inkonsequenz gegen die ursprüngliche Anlage des Systems — an einen vollkommenen und definitiven Sieg des guten Princips über das böse und an eine endgültige Vernichtung des Reiches der Finsternis. Sehr weit ab stehen Judentum und Parsismus nicht von einander.

Auf der andern Seite ist hervorgehoben[1]), dass gerade der jüdische Dualismus einen viel stärkeren Pessimismus zeige. Nach der jüdischen Apokalyptik sei der Teufel der Beherrscher dieser (materiellen) Welt, seine Herrschaft werde mit dem Aufhören dieses Aeons vernichtet. Nach der persischen Auffassung aber zieht sich der Gegensatz zwischen dem Reich des Lichtes und dem der Finsternis mitten durch diese Welt hindurch. Diese ganze Welt ist keineswegs dem Teufel verfallen. In ihr halten sich die Schöpfungen Ormuzds und Ahrimans die Wage. — Dagegen lässt sich einwenden, dass im Judentum keineswegs die Anschauung herrscht, dass diese Welt dem Teufel verfallen sei. Gerade dem Judentum bleibt die Welt als ganzes eine Schöpfung aus Gottes Hand, in ihr treibt freilich der Teufel sein

---

Unterweltsgottes war. S. o. S. 328 f. Es mag darauf hingewiesen werden, dass auch Ahriman von griechischen Schriftstellern, z. B. Aristoteles (bei Diogenes Laertius, Prooem. 6: τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος) und Plutarch, de Is. et Osir. 47, mit Hades gleichgesetzt wird. So wäre vielleicht Beliar direkt ein Aequivalent für Ahriman.

1) Vgl. Söderblom, Revue de l'hist. des rel. T. 40. 1899. 260 ff.

Spiel und übt bis zu einem gewissen Grade seine Herrschaft aus, aber es steht doch niemals so, dass Gott ihm das Regiment allein überlassen hätte. Die Ueberzeugung von dem Teufel als κοσμοκράτωρ τοῦ αἰῶνος τούτου und der satanischen Schlechtigkeit dieser Welt erreicht erst das Johannesevangelium und die Theologie des Gnosticismus. Erst hier vereinigt sich der persische Dualismus (Gegensatz des guten und bösen Gottes) mit dem specifisch andersartigen griechischen Dualismus (Gegensatz der materiellen und immateriellen Welt) zu einer absolut pessimistischen (gnostischen) Beurteilung dieser niederen Welt. Das ist jedoch im Judentum noch keineswegs der Fall.

Es muss dabei bleiben, dass der jüdische Dualismus abhängig von dem eranischen ist. Dem starken und strengen Monotheismus der Religion der Propheten und Psalmen ist der Teufelsglaube ganz und gar fremd. Selbst die Gestalt des versuchenden und anklagenden Engels im Sacharja, im Prolog des Hiob und in der Chronik (übrigens sämtlich Stücken alttestamentlicher Litteratur, bei denen bereits die Annahme eranischen Einflusses nicht unmöglich ist), steht noch immer weit ab von der Gestalt des Teufels im neutestamentlichen Zeitalter. Vor allem aber ist darauf Gewicht zu legen, dass im Judentum zugleich mit dem ausgebildeten Teufelsglauben sich auch die der eranischen Religion eigentümliche [1]) apokalyptische Lösung des Teufels-Problems findet, der Gedanke der Besiegung des Teufels durch Gott am Ende der Welt. Die Uebereinstimmung in diesem ganzen Gedankenkomplex kann nicht auf Zufall beruhen.

Einige weitere Erwägungen mögen die Abhängigkeit der spätjüdischen Religion noch deutlicher machen. In keiner der spätjüdischen Schriften tritt der Gegensatz zwischen Gott und dem Teufel θεός — Βελίαρ so stark heraus, wie in der jüdischen Grundschrift der Testamente. Wenn wir uns aber diese Schrift genauer ansehen, so wird es ganz klar, dass hier die Anregungen zu jener Konception von Seiten der eranischen Religion erfolgt sind. Denn hier und nur hier finden wir neben jenem Gegensatz die übrigen genuin eranischen Antithesen: Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit. Dem Teufel sind nicht nur die bösen Geister, sondern — auch dies ist ein echt-

1) Dieser Gedanke des abschliessenden Kampfes des guten mit dem bösen Gott findet sich bereits im Avesta. Yast 19 (Zamyâd-Yast) 96. S. B. E. II 308. Er ist von Theopomp (bei Plutarch de Is. et Osir.) bezeugt. Vgl. Söderblom 267 f. Er ist jedenfalls ein integrierender Bestand der eranischen Gesamtanschauung.

eranischer Gedanke — die wilden und schädlichen Tiere unterthan. Mit jenem werden auch diese vernichtet (s. o. S. 228 f.).

Hier an diesem Punkt muss allerdings noch eines hervorgehoben werden. In der spätjüdischen Ueberlieferung erscheint der Teufel nicht immer als ein dem höchsten Gott gegenüberstehender böser Geist, sondern als ein Ungeheuer, als der Drache, die alte Schlange etc. Das deutlichste Beispiel liegt in der Apok. des Johannes c. 12—13. 20 1 ff. vor. Auch in der zu rekonstruierenden Grundschrift des Testaments Asser c. 7 heisst es, dass Gott am Ende der Welt dem Drachen das Haupt zertreten werde. Hier scheinen zwei Vorstellungen zusammengeflossen zu sein, die eranische vom Kampf des guten mit dem bösen Geiste und eine ältere, noch stärker mythologische, vom Kampfe Gottes mit einem Ungeheuer, einem Drachen, einer Schlange. Den Zusammenhängen dieser Vorstellung ist namentlich Gunkel in seinem Werk Schöpfung und Chaos nachgegangen und hat in ihnen babylonisches Lehngut mit grosser Wahrscheinlichkeit erwiesen. Wir werden also annehmen dürfen, dass die eranische Idee vom Kampf Gottes mit dem Teufel auf babylonischem Gebiet mit Zügen aus dem Mythos vom Kampf Gottes mit dem Drachen bereichert ist und so auf das Judentum eingewirkt hat. Uebrigens steht auch in der eranischen Apokalyptik der Drache (Azi-Dahâka) neben Ahriman und wird im grossen Endkampf als letzter Feind besiegt. Zu Apok. 20 1-4 findet sich in der persischen Mythologie eine direkte Parallele. Danach hat in der Urzeit der Held Frêdûn die Schlange Azi-Dahâka im Berge Demavend gefesselt. Am Ende wird die Schlange von ihren Fesseln frei werden, um dann von neuem durch Frêdûn besiegt und endgültig vernichtet zu werden. Bundehesh 29 7. S. B. E. V. 119.

Wir lenken von hier aus unsern Blick noch auf die merkwürdige, aus der spätjüdischen Litteratur stammende Figur des grossen Widersachers Gottes auf Erden, der später in der christlichen Ueberlieferung den Namen des Antichrist erhält. Die Gestalt des Antichrist ist, wie wir sahen, aller Wahrscheinlichkeit nach nichts weiter als eine Anthropomorphisierung des Teufels. Aus dem Gedanken, dass am Ende der Welt Gott mit dem Teufel kämpfen müsse, entsteht die Idee, dass die Gläubigen auf Erden am Ende der Tage mit einem widergöttlichen, allmächtigen Regenten den Kampf zu führen haben. Ganz deutlich sieht man den Uebergang an der Gestalt des Beliar. Beliar ist ursprünglich der Teufel und wird dann in der jüdisch-christlichen Ueberlieferung zum Antichrist (s. o. S. 242).

Wenn dem so ist, dann werden wir gerade in der Antichristsage einen Niederschlag eranischer Eschatologie erwarten dürfen. Und ein Blick in ihre Ueberlieferung bestätigt uns diese Vermutung. Die Erwartung vom Weltbrande in der charakteristisch eranischen Form begegnet uns fast zum ersten Male gerade in dem Beliarstück der

dritten Sibylle (V 63 ff.) und bildet dann einen konstanten Zug der Antichristsage (Bousset, Antichrist 159 ff.). Die auch auf dem Gebiet der eranischen Eschatologie nachweisbare Vorstellung [1]), dass das reinigende Gerichtsfeuer bis in die Hölle hinab brennt, um auch diese zu reinigen, findet sich hier wieder (vgl. Eliasapok. ed. Steindorff 168, spätere Parallelen bei Bousset, Antichrist 162). Ebenso findet sich hier wie dort die phantastische Erwartung, dass nach dem grossen Weltbrand die neugeborene Erde eben und ohne Berge sein werde. (Bundehesh 30 33. Plutarch de Js. et Osir. c. 47; dazu Bousset, Antichrist S. 60 f.). Diese Erwartung aber ist echt eranisch. Sie hängt mit dem schlechten und in rauhen Umschlägen wechselnden Klima des eranischen Berglandes zusammen. Plutarch berichtet a. a. O., dass nach der eranischen Eschatologie Ahriman sich und sein Reich durch eine von ihm selbst über die Erde gebrachte Hungersnot und Pest vernichte. Auch dieser Zug vom dummen Teufel, der sich selbst vernichtet, kehrt in der Antichristsage wieder. (Antichrist 133 f.). Nach der eranischen Theologie vernichten Gott und sein Gesandter Srôsh den Ahriman und die Schlange, die letzten übrig gebliebenen Feinde, durch die von ihnen gesprochene wirkungskräftige Formel des heiligen Gebets (Bundehesh 30 30); auch der Antichrist wird durch den Hauch aus dem Munde Gottes oder Christi vernichtet (Antichrist 148 ff.). In der jüdischen Apokalyptik der späteren christlichen Jahrhunderte ist der Name des Antichrist Armillus (Bousset, Antichrist 66 f. 101 f. Ztschr. f. Kgesch. XX 119 ff., vgl. Buttenwieser, Neo-Hebraic Apoc. Literature). Es ist möglich, dass in dem Armillus, oder wie er im Methodiusbuch heisst: Armalaeus, der persische Ahriman (Angra-Mainyu Arimanius) steckt. (Der Uebergang von n in l, der hier vorläge, wäre ein sehr leichter. Ruben wird im griechischen Ῥωβήλ; Nabuned, der letzte babylonische König Ναβόνητος. Der Monatsname Kislev wird zu ξένιος. כְּסְלֹתָא (Ortsname) = Χαφεναθά. Dalman, Worte Jesu 6).

Durch einzelne genauere Untersuchungen würden hier noch mannigfache und zahlreiche Berührungen, sowohl der eranischen und jüdisch-christlichen Eschatologie wie des beiderseitigen Dualismus, festgestellt werden können. Doch müssen wir auch hier auf weiteres verzichten. Wir wenden uns einem dritten Gebiete zu, dem der

1) In einem Fragment der Varshtmansar Nask (vgl. Stave, Einfluss des Parsismus auf das Judentum. 150 f.) heisst es, dass die Dämonen sich am Ende unter der Erde verbergen. — Zu dem die Hölle reinigenden Feuer vgl. Bundehesh 30 31 (S. B. E. V 129).

Eschatologie im engeren Sinn, d. h. der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode für den einzelnen.

Auf diesem Gebiet sind die Berührungen zwischen eranischer und jüdischer Eschatologie allerdings lange nicht so stark und beweisend. Die eranische Eschatologie hat auch hier ein ganz bestimmtes und charakteristisches Dogma ausgebildet. Es ist das Dogma von der Himmelsreise resp. der Höllenreise der Seele [1]). Nach diesem weilt die Seele des Menschen nach dessen Tode drei Tage bei dem Leibe, von guten Geistern getröstet oder von schlechten geplagt. Dann beginnt sie aufzusteigen, je nach ihrer Beschaffenheit von guten und bösen Geistern geleitet. An der Tschinvat-Brücke findet das Totengericht statt [2]). Hier trennen sich die Wege. Der guten Seele begegnet eine schöne Jungfrau, das Ebenbild seiner guten Werke, Worte und Gedanken. Dann steigt die Seele durch die drei Himmel aufwärts zum Thron des höchsten Gottes und wird dort von Gott und seinen Erzengeln freudig begrüsst. Das umgekehrte Geschick erleidet die Seele des Gottlosen.

Wir sehen auf den ersten Blick, dass nach dieser Richtung die jüdische Eschatologie wenig von eranischer Seite beeinflusst ist. Ihr liegt vielmehr die andersartige Vorstellung zu Grunde, dass die Seelen nach ihrem Tode unterschiedslos im Hades sich befinden. Hier setzt die weitere Entwickelung ein und bewegt sich in der Richtung einer Differenzierung der Hadesvorstellungen, so dass nun im Hades verschiedene Orte für die Seelen der Entschlafenen je nach deren Wert angenommen werden. In alledem scheint, wenn man überhaupt hier fremden Einfluss annehmen will, mehr griechischer als eranischer Einfluss in Betracht zu kommen. — Dennoch finden sich Spuren

1) Diese liegt bereits im jüngeren Avesta in seiner ausgebildeten Form vor. Vendidad 19 90–111, Yast 22 und 24 53–65 (vielfache Anspielungen bereits in den Gathas). Söderblom 81 ff. Bousset, Himmelsreise der Seele. A. R. IV. 155 ff. Boeklen 17 ff. (vgl. neuerdings auch noch das Fragment des Vaêtha, eines Abschnittes des Nask Nihadûm. hrsg. v. Blochet, Revue de Linguistique. Bd. 33. 1900. 87 ff. 181 ff. und Boeklen 149).

2) Die Werke der Menschen werden gegeneinander auf der Wage abgewogen. Der Ueberschlag der guten Werke entscheidet. Die, bei denen sich gute und böse Werke die Wage halten, gelangen, wenigstens nach späterer persischer Vorstellung, an einen mittleren Ort (Hamestakan; s. über diese sich vielleicht schon im Avesta, Yast 331, findende Vorstellung Boeklen 26 f.). Zu dieser ausserordentlich mechanischen Gerichtsidee finden sich bemerkenswerte Parallelen in der jüdischen Eschatologie und Theologie s. o. S. 248. Boeklen 56 ff.

eranischen Einflusses. Auch in der jüdischen Eschatologie wird der Aufenthalt der frommen Seelen und das Paradies hier und da wenigstens in den Himmel verlegt. Nach I. Hen. 39 sind die Wohnungen der Gerechten im Himmel, bei den Heiligen und den Auserwählten unter den Fittigen des Herrn der Geister, nach Apok. Joh. 6 9 ff. unter dem himmlischen Altar. Es ist wahr, die Theorie von der Reise der Seele zum Himmel findet sich nirgends in der uns bekannten jüdischen Eschatologie, aber ein Korrelat dieser Vorstellung, der Glaube, dass die Seele der Frommen sich in der Ekstase durch die Himmelsräume zum Throne Gottes erheben könne, als dessen Heimat wohl mit Sicherheit das eranische Religionsgebiet [1]) anzusehen ist, begegnet, wie oben nachgewiesen ist, ziemlich häufig im Judentum. Ich erinnere nur an die Erzählungen von der Himmelfahrt des Henoch, Levi, Baruch, des Jesaias (und Moses etc), an den Nachweis, dass diese Kunst der ekstatischen Erhebung, das Eingehen in das Paradies, in den Kreisen der jüdischen Rabbinen gepflegt wurde, dass Paulus sie kannte. Die Vorstellung, dass die scheidende Seele sofort von guten oder bösen Engeln in Empfang genommen werde, ist angedeutet in den von eranischen Einflüssen so stark berührten Testamenten der Patriarchen [2]).

Wir werfen noch kurz unsern Blick auf ein viertes Gebiet, auf welchem eine Berührung des Judentums mit dem Parsismus stattgefunden haben mag. Wir verlassen mit ihm allerdings bereits die volkstümlichen Vorstellungen und wenden uns den theologischen Spekulationen zu. Es kommen hier nämlich die bereits ausführlich dargestellten eigentümlichen Spekulationen über göttliche Wesenheiten in Betracht [3]), jene Zwitterbildungen zwischen göttlichen Personen

1) Vgl. meine „Himmelsreise der Seele". A. R. IV. 136 ff. 229 ff. Wahrscheinlich war es die Mithrasreligion, die jene eigentümliche Form der Ekstase weiter nach dem Westen verbreitete.

2) Zahlreiche spätere Parallelen s. bei Boeklen 40 ff. Auf andre geringfügigere Parallelen auf diesem Gebiet habe ich bereits oben in dem entsprechenden Abschnitt IV 1 S. 284 f. aufmerksam gemacht.

3) Es ist möglich, dass die jüdische Theologie auch in ihren Benennungen Gottes und der ganzen Art, von ihm zu sprechen, von aussen her bedingt ist. Vgl. die Parallelen zu dem häufigen Gebrauch der Bezeichnungen „höchster Gott", „Gott des Himmels", „ewiger Gott" bei Cumont l. c. I 86 f. Wenn die spätere jüdische Theologie sehr oft Gott den „Ort" (מָקוֹם τόπος) nennt, so scheint auch hier eine Parallele in der Theologie der

und abstrakten Wesenheiten, die wir mit dem Namen Hypostasen bezeichnen. Ich erinnere an die Figur der Weisheit in den Sprüchen, beim Siraciden, der Weisheit Salomos, dem II. Henoch etc., an die Gestalt des Geistes (Ruach, πνεῦμα ἅγιον), an die sechs Kräfte (δυνάμεις) Gottes in der philonischen Spekulation, an die rabbinischen Spekulationen über Memra, Schechina, Ikara (δόξα) Gottes. Hier drängen sich immer von neuem, mehr noch als die Parallelen innerhalb der griechischen Philosophie, die eigentümlichen Spekulationen des persischen Gathas über die Ameshas Spentas auf. Diese Spekulationen waren dem Abendlande zugänglich. Plutarch, auf älteren griechischen Quellen fussend, kannte sie. Und wenn man sich die Charakteristik, die Plutarch den einzelnen höchsten göttlichen Wesenheiten der eranischen Theologie giebt, vergegenwärtigt [1]), so drängt sich unwillkürlich der Vergleich mit der philonischen Hypostasenspekulation auf. Ein Einfluss derselben auf Philo ist auch deshalb wahrscheinlich, weil sich nachweisen lässt, dass Philo seinerseits diese Spekulationen kannte [2]). Er wusste, dass die „Mager" sich in geheimnisvoller Weise mit den ἀρεταὶ τοῦ θεοῦ beschäftigten. Mit Recht hat Darmesteter auf diese Parallele zwischen Philo und den Gathas nachdrücklich aufmerksam gemacht. Wenn er dann allerdings annahm, dass die eranische Religion sich von Philo habe beeinflussen lassen, so ist das eine nach allen Seiten gänzlich undenkbare und unhaltbare Hypothese.

Eine von jenen persischen Hypostasen nennt Plutarch ausdrücklich die Weisheit. Die Göttin Spenta Armaiti (in den Gathas Aramaiti), die Plutarch hier im Auge hat, war ursprünglich die Göttin Erde; sie wird dann die Göttin des Ackerbaues und damit aller Kultur, die liebe Tochter Ahura Mazdas, die göttliche Weisheit, die dem frommen kulturtragenden, ackerbautreibenden Volk der Eranier vor allem zu Teil geworden ist. Sollte hier nicht die Genesis der jüdischen Spekulationen über die Weisheit, die Geliebte und Beraterin

---

Mager vorzuliegen. Damascius, de principiis §. 125. p. 322, nach Cumont I 20. vgl. Spiegel, eranische Altertumskunde II 13.

1) Plutarch de Js. et. Os. 47 nennt die sechs höchsten Götter, die Oromasdes schuf: εὔνοια (Vohumanô), ἀλήθεια (Asha-Vahishta), εὐνομία (Khshatra, das Reich, die Herrschaft), σοφία (Armaiti), πλοῦτος (Haurvatât), δημιουργὸς τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων (Ameretât). — Philo kennt (s. o.) fünf δυνάμεις der Gottheit, die mit dem λόγος und der σοφία ebenfalls die Sechs- resp. Sieben-Zahl bilden.

2) quod omnis probus liber 11. M. II 456.

Gottes, die Freundin und Leiterin der Menschen liegen? Ihre Gestalt taucht in der jüdischen Litteratur so plötzlich und so rätselhaft auf, dass wir von vornherein auf einen fremdartigen Ursprung schliessen dürfen. Wir finden nirgends eine engere Parallele, als diese zwischen der persischen Spenta-Armaiti und der jüdischen Chokma [1]). Aber auch einen heiligen Geist (Spenta-mainyu, ursprünglich eine Hypostase neben Ahura) [2]) kennt die persische Spekulation. Genaueren Einzeluntersuchungen öffnet sich hier ein weites Gebiet [3]).

Wir haben mehr und mehr unser Augenmerk ausschliesslich auf die eranische Religion gelenkt. Darüber sollen etwaige Einflüsse der griechischen Religion nicht vergessen bleiben. Diese Einflüsse sind allerdings, was das palästinensische Judentum betrifft, von geringerem Gewicht. Auf dem Gebiet der Eschatologie, in der Lehre von der Vergeltung nach dem Tode und den verschiedenen Orten des Hades [4]) mag griechischer Einfluss vorliegen (s. o. S. 488); auch wurde bereits darauf hingewiesen, dass wir vielleicht den Einfluss griechischen Geistes in der spätjüdischen Ethik, in der universaleren Haltung derselben, ihrem weltoffeneren Blick, ihrer feineren Abtönung und Nüancierung, ihrem individualistischen Charakter spüren können.

Längst anerkannt und auch von uns bereits hervorgehoben sind endlich die Einflüsse des Hellenentums auf die jüdisch-alexandrinische Geistesrichtung. Philo namentlich ist durch und durch, in seiner Gesamtanschauung und seiner Darstellungsweise, vor allem in seiner

1) Vgl. Tiele, Gesch. d. Rel. im Altertum II 1, 147—150; vor allem auch Cumont l. c. I. 10. 98. 103 u. ö.

2) Spenta-Mainyu steht dann im eigentlichen Gegensatz zu Angra-Mainyu. Tiele II 1. 154 ff. Lehmann bei de la Saussaye, Lehrb. d. Religionsgesch. II 182.

3) Die Rabbinen bezeichneten die Spekulationen über die Geheimnisse des göttlichen Wesens als Maase Merkaba, Werk des Wagens, Beschäftigung mit dem Wagen. Denn man fand namentlich in der Darstellung des Thronwagens Gottes bei Ezechiel die unsagbaren Geheimnisse des göttlichen Wesens. Eine merkwürdige Parallele liegt in der Rede des Dio-Chrysostomus an die Borysthener c. 39—60 vor. Er berichtet hier von geheimnisvollen Spekulationen der Mager über den Wagen des Zeus und bringt in einer langen Darlegung im Namen der Mager symbolisierende, stoisch gefärbte Spekulationen über das Weltall, seine Elemente, den Weltbrand und die Welterneuerung. Nach ihm soll jene Lehre von den Magern bei ihren geheimen Weihen vorgetragen sein. Demgemäss scheint die Wagenlehre der spätjüdischen Theologie orientalischer Herkunft zu sein.

4) Dass die Todesorte I. Hen. 17 4 und 23 im Westen gedacht werden, beweist freilich wenig.

Lehre vom Logos Gottes und den göttlichen Kräften, in der Anthropologie, in seiner Seelenlehre und Eschatologie, in der Annahme eines ständigen und endlosen Auf- und Niedersteigens der Seelen, in seiner Ethik, in der allegorischen Schriftdeutung griechisch bedingt.

So zieht das allgemeine, sich immer einheitlicher gestaltende Leben der Menschheit und dessen religiöse Entwickelung auch das widerstrebende Judentum mächtiger und mächtiger in seinen Strom hinein. Es sind nicht nur Aussendinge, Berührungen von antiquarischem Interesse, um die es sich hier handelt. Wenn das vom alexandrinischen Judentum allgemein zugestanden wird, so gilt es fast in demselben Grade vom palästinensischen. Auch hier erstrecken sich die konstatierten Einflüsse doch schliesslich bis ins Zentrum der Religion. Es liegen hier nicht nur apokalyptische Phantasieen kleinerer Kreise von seltsamen Heiligen, nicht nur theologische Spekulationen der Gelehrten vor; das Gebiet, auf das sich jener Einfluss erstreckt, ist ein viel weiteres. Die Erweiterung der eschatologischen Hoffnungen, ihre ethische Vertiefung und transcendente Ausgestaltung, der Gegensatz zwischen diesem und jenem Aeon, der Gedanke an das Weltgericht und die Verantwortung des einzelnen vor Gottes Richterthron, das transcendente Messiasbild [1]), die Ueberzeugung von der Existenz des Teufels und seiner teilweisen Herrschaft über die Welt, die Annahme, dass eine Schaar von Dämonen auf dieser Erde und in diesem Aeon ihr Wesen treibt, die lähmende Angst und Furcht, die sich von hier aus auf das Leben legte, die Erwartung einer principiellen Welterneuerung und eines entscheidenden Sieges Gottes über den Satan, der Engelglaube und die Hypostasentheologie und die damit zusammenhängende immer transcendentere Ausgestaltung des Gottesglaubens, — und noch so manches andre, dessen Bedingtheit durch fremde religiöse Einflüsse sich wenigstens als möglich erwies, gehört der Frömmigkeit des Volkes und der Masse an und hat dieser ein neues Gepräge aufgedrückt. Dafür legt das neue Testament, vor allem die synoptischen Evangelien, ein deutliches Zeugnis ab. Sie zeigen, dass selbst solche Vorstellungen, von denen wir annehmen möchten, dass sie auf einen engen Kreis beschränkt blieben, doch weiteren Kreisen zugänglich waren.

1) Zu diesem wurde das Notwendigste bereits S. 248ff. gesagt. In diesem Abschnitt ist die Untersuchung nicht wieder aufgenommen, weil es sich hier nicht um den Einfluss einer der in Frage kommenden grossen Religionen handelt. Die Menschensohnidee gehört wahrscheinlich bereits dem religiösen Synkretismus an.

Es sind zunächst freilich höchst bizarre, groteske Formen, in denen jener fremde Einfluss zur Erscheinung kommt, wilde, ungeklärte Phantasien. Es gelingt vor allem dem Jenseitsgedanken nicht, die fanatisch nationalen, partikularistisch beschränkten Zukunftsgedanken der israelitischen Religion zu klären. Die Religion des Judentums wird gerade durch ihn zu einem widerspruchsvollen Gebilde.

Es musste einer, der grösser als Apokalyptiker und rabbinische Theologen war, kommen, es musste im Evangelium eine Neubildung erfolgen, ehe aus jenem gärenden Chaos wieder die Einheit und die Lebendigkeit echter und wahrer Frömmigkeit entstehen konnte. Aber lebendig geworden sind die neuen Gedanken, die Keime träumen unter der Oberfläche und harren des göttlichen Werde! Die Elemente, die notwendlg sind für den grossen Gesundungs- und Lebensprozess, liegen nebeneinander. Es muss nur der Kontakt hergestellt werden, und der Prozess beginnt. — Vorarbeit hat in redlicher Weise zu dem allem das Judentum gethan und, das dürfen wir nicht vergessen, es that diese Vorarbeit, indem es wesentliche Elemente fremder Religion in sich aufnahm und bis zu einem gewissen Grade verarbeitete. Schliesslich hat nicht nur e i n e Religion zu dem Werden des Christentums beigetragen, sondern ein Kontakt der Religionen der abendländischen Kulturwelt, der hellenistischen Kulturperiode. Alexander der Grosse musste kommen und das hellenistische Reich bauen, das Zusammenfluten der nationalen Kulturen vom Euphrat und Tigris bis nach Alexandria und Rom musste beginnen, damit die Vorbedingungen zum Werden des Evangeliums geschaffen wurden. Das Judentum war die Retorte, in welcher die verschiedenen Elemente gesammelt wurden. Dann erfolgte durch ein schöpferisches Wunder die Neubildung des Evangeliums.

I. Register der Abkürzungen von Zeitschriften u. häufig citierten Werken (vgl. S. 49—53).

A. G. G. W. Abhandlungen d. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen.
A. R. Archiv f. Religionswissenschaft.
Bacher, Agada der Tanaiten I—II 53
Bertholet, die Stellung d. Israeliten u. Juden z. d. Fremden 78 1
Böklen, d. Verwandtschaft d. jüdisch-christl. m. d. persischen Eschatologie 453 1
Dalman, Worte Jesu 52
Dérenbourg, l'histoire et la géographie de la Palestine I. 51
Gfrörer, Gesch. d. Urchristentums I. II. 49
Hamburger, Realencyklopädie f. Bibel u. Talmud. 51
J. Pr. Th. Jahrbücher f. protestant. Theol.
J. Q. R. Jewish Quarterly Review.
Kautzsch, d. Apokryphen (I) und Pseudepigraphen (II) d. A. T.
N. G. G. W. Nachrichten d. Gesellsch. d. Wissensch. z. Göttingen.
Reinach; Textes d' auteurs relatifs au Judaisme 41 1
S. A. B. Sitzungsberichte d. Akademie zu Berlin.
S. B. E. Sacred Books of the East
Schlatter, Jochanan b. Zakkai. (Beitr. z. Förd. d. Theol. III 4) 44 4
Schlatter, J. G., Israels Geschichte 52
Schürer, Geschichte d. jüd. Volkes 31 f.
St. Kr. Studien u. Kritiken.
Söderblom, la vie future d'après le Mazdéisme 453 1
Swete, the Old Testament in Greek.
T. St. Texts a. Studies ed. by James.
T. U. Texte u. Untersuchungen hrsg. v. Gebhardt-Harnack.
Th. L. Z. Theologische Literaturzeitung.
Th. R. Theologische Rundschau.
Weber, Jüdische Theol. a. Grund d. Talmud 52 f.
Wellhausen, J. J. G., israelitische u. jüdische Geschichte.
Wünsche, Uebersetzungen z. Talmud u. z. den Midraschim 42. 45 3
Z. A. T. Ztschr. f. d. alttestamentliche Wissenschaft.
Z. D. M. G. Ztschr. d. deutsch. morgenländischen Gesellsch.
Z. N. W. Ztschr. f. d. neutestamentliche Wissenschaft.
Z. w. Th. Ztschr. f. wissenschaftliche Theologie.

II. Quellenregister (z. S. 1—48).

In das folgende Register sind ausser den S. 1—46 besprochenen Quellen auch eine Reihe dort nicht aufgeführter jüdischer Schriften aufgenommen, vor allem sämtliche von mir zitierte Traktate der Mischna (unter Angabe des Buches der Mischna und der Nummer des Traktates in dem betreffenden Buch, sowie unter kurzer Bezeichnung des Inhalts). Bei vielfach citierten Quellen ist zur grösseren Bequemlichkeit die von mir gebrauchte Ausgabe, resp. die Uebersetzung noch einmal angegeben. Auch sind die nicht sofort verständlichen Abkürzungen beigefügt. Ich bemerke noch, dass ich bei sämtlichen der Septuaginta angehörigen Schriften die Ausgabe von Swete benutzte. Bei der deutschen Wiedergabe des Textes der Apokryphen und Pseudepigraphen habe ich mich an Kautzsch Uebers. angelehnt und dies nur in besondern Fällen vermerkt, wie ich auch, ohne dies jedesmal anzumerken, wo es mir nötig schien, von jener Uebersetzung abgewichen bin. — Bei der Benutzung der späteren jüdischen Litteratur habe ich jedesmal die nächsten Fundorte meiner Zitate — ich benutzte namentlich die Uebersetzungen von Surenhusius, Wünsche, die Zusammenstellungen von Bacher — angegeben. Die Abkürzungen der Schriften des A. und N. T. werden ohne weiteres verständlich sein.

Aboda Sara, Mischnatraktat IV 8. (Götzendienst).
Aboth d. R. Nathan 42 2
Aboth s. Pirke Aboth.
Abraham s. Apokalypse.
— s. Testamente.
Abrahamssagen 23 5
Achikar-Legende 7
Adamslegende s. Bios.
— s. Vita.
Aktenstücke, gefälschte 31 1
Alexander Polyhistor 19
Anonymus b. Alexander Polyhistor (Eusebius) 20
Apokalypse Abrahams 22
— Mosis s. Bios Adam.
— s. Offenbarung.
Arachin, Mischnatraktat V 5 (Ablösung f. geweihte Personen u. Dinge).
Aristeas, Chronist 20
Aristeasroman (ed. Wendland) 26
Aristobul 28
Artapanus 20
Asarja, Gebet A.' 38 1
Ascensio Jesaiae (ed. R. H. Charles) 24
Aseneth s. Joseph.
Assumptio Mosis = Ass. Mos. ed. R. H. Charles 21
Baba kamma, mezia, bathra, Mischnatraktate IV 1. 2. 3 (Civilrecht).
Bamidbar Rabba, Komm. z. Numeri 43 2
Baruch I. Buch der LXX (= I. Bar.) 38
Baruch II. Apokalypse, syrische (= II. Bar.); Uebers. Ryssel b. Kautzsch 36 f.
Baruch III, Rest der Worte B.'s (= III. Bar.) ed. R. Harris 38
Baruch IV, Himmelfahrt B.'s (= IV. Bar.) griechisch-slavische; Uebers. Ryssel b. Kautzsch 39
Bechoroth, Mischnatraktat V, 4. (Erstgeburt).
Bel z. Babel 31
Berachoth, Mischnatraktat I, 1 (Gebete).
Bereschith Rabba, Kommentar zur Genesis 43 2
Bereschith R. Rabbathi (= Genesis R. major) 43 2.
Beza, Mischnatraktat II 7 (Sabbatheiligung).
Bikkurim, Mischnatraktat I 11 (Erstlinge).
Bilderreden des Henochbuches 13
Bios Adam = Apok. Mosis, ed. Tischendorf Apoc. apocr. 22
Chagiga, Mischnatraktat II 12 (Erscheinen in Jerusalem a. d. 3 Hauptfesten).
Challa, Mischnatraktat I 9 (Teighebe).

Chronik 10 3
Chullin, Mischnatraktat V 3 (Schlachten d. Opfer).
Daniel (= Da.) 11 f.
Daniel, Zusätze 31
Debarim Rabba Komm. z. Deuteron. 43 2 f.
Demai, Mischnatraktat I 3 (Zehnte d. Früchte).
Demetrius, Chronograph 9
Derech erez rabba (gehört zu den kleinen Traktaten) üb. gesellschaftliche Pflichten).
Derech erez suta (kleinere Traktate) Vorschriften f. Gelehrte.
Didache d. 12. Apostel 41
Drache z. Babel 31
Echa Rabbati, Komm. zu d. Klageliedern 43 3
Edujoth, Mischnatraktat IV 7 (Zeugnisse).
Eldad u. Modad, Apokalypse 47
Eliasapokalypse, hebräische, hrsg. u. übers. v. Buttenwieser. 47
Eliasapokalypse, koptische, hrsg. u. übers. v. Steindorff. 48
Erubin, Mischnatraktat II 2 (Sabbatheiligung):
Esra I, Buch d. A. T. (I. Es.) 10f.
Esra II = Nehemia.
Esra III, Buch der LXX (= III. Es.).
Esra IV, Apokalypse hrsg. v. Bensly. Uebersetzung von Gunkel (= IV. Es.) 36
Esther, Buch 10
Uebers. u. Zusätze (citiert nach Swete als Fragment A B C D E F). 31
Midrasch 43 3
Eupolemus, Chronist 20
Ezechiel, Dramatiker 20
Fragmententargum s. Targum.
Gittin, Mischnatraktat III 6 (Scheidebrief).
Haggada 42
Hecataeus 26
Hecataeus, Pseudo- 26
Henoch I, äthiopisches Henochbuch (I. Hen.). Uebers. von Beer (b. Kautzsch) und Flemming 121
Henoch II, slavisches Henochbuch (II. Hen.). Uebers. von Bonwetsch A.G.G.W. (N. F.) I 3 21
Heraclitische Briefe (ed. Bernays) 30
Hermas, Pastor H. 41
Himmelfahrt d. Moses s. Assumptio.
Hiob s. Testament.
Horajoth, Mischnatraktgt IV 10 (unvorsätzliche Vergehungen).
Jadajim, Mischnatraktat VI 11 (Verunreinigung der Hände).
Jakobus-Brief 41
Jalkut Schime'oni 43
Jebamoth, Mischnatraktat III 1 (Leviratsehe).
Jerachmeel, Chronik 46
Jeremias, Brief des J. 41
Jeruschalmi s. Targum.
Jesaias s. Ascensio.
Jesus Sirach, hebr. Text in Facsimiles, Oxford, Cambridge 1901. Uebers. Ryssel b. Kautzsch u. St. Kr. 1900—1902; neuerdings J. Levi L'ecclésiastique 1898—1901 6 f.
Johannes s. Offenbarung.
Joma, Mischnatraktat II 5 (Versöhnungstag).
Jonas, Buch 8
Jonathan s. Targum.
Jonathan, Pseudo-, s. Targum.
Joseph- u. Aseneth-Legende 24
Josephus ben Gorion 46
Josephus, Flavius, hrsg. v. B. Niese, Antiquitates (= A), Bellum (= B), contra Apionem (Ap.), Vita (V) 39
Jubilaeen (Jub.). Uebers. v. Littmann b. Kautzsch 13
Julius Africanus und seine Nachfolger 46
Kethuboth, Mischnatraktat III 2 (Eheverträge).
Kidduschin, Mischnatraktat III 7 (Verlobung).
Kilajim, Mischnatraktat I 4 (widerrechtliche Vermischung).
Kleodemus Malchus 20
Koheleth 11
Lobgesang der 3 Männer 38 1
Liste pseudepigrapher Schriften 47
Maaseroth, Mischnatraktat I 7 (Levitenzehnt).
Maaser Scheni, Mischnatraktat I 8 (zweiter Zehnt).
Makkabäerbuch I (I. Mk.) 16 f.
do. II (II. Mk.) 32
do. III (III. Mk.) 31
do. IV (IV. Mk.) 33
Makkoth, Mischnatraktat IV 5 (Geisselungen).
Manasse, Gebet M.'s 33
Martyrium Jesaiae s. Ascensio.
Mechilta, Komm. z. Exodus 43 2
Megilla, Mischnatraktat II 10 (Purimfest).
Megillath Taanith, Verzeichnis der Freudentage d. jüd. Gesch.
Menachoth, Mischnatraktat V 2 (Speiseopfer).

Menanders Sittensprüche ed. Land, Anecdota syriaca I 30
Middoth, Mischnatraktat V 10 (Masse des Tempels).
Midraschim 43
Midrasch Tehillim, Komm. zu den Psalmen 433
Mischna, citiert nach Kapiteln und Mischnas 41 f.
Modad s. Eldad.
Moed katan, Mischnatraktat II 11 (Zwischenfeiertage).
Moses s. Apokalypse u. Assumptio.
Moses-ha-Darschan 432
Nathan s. Aboth.
Nedarim, Mischnatraktat III 2 (geschlechtliche Unreinigkeit).
Noachitische Stücke im I. Henoch 13
Offenbarung d. Johannes 41
Onkelos s. Targum.
Orla, Mischnatraktat I 10 (über neugepflanzte Bäume).
Pea, Mischnatraktat I 2 (Ackerecke f. d. Armen).
Pesachim, Mischnatraktat II 3.
Pesikta d. R. Kahana 432
Pesikta rabbathi 432
Pesikta sutarta, Midrasch z. Pentateuch u. d. 5 Megilloth (12. Jahrh.).
Philo, Epiker 20
— Philosoph, der allegor. Kommentar citiert nach Paragraphen d. Ausg. v. Cohn-Wendland u. Seiten Mangeys (M), das übrige nach Kapiteln d. übl. Zählung u. Seiten Mangeys 34—36
— Pseudo- Liber antiquitatum 451
Phokylides, Pseudo- ed. Bernays 30
Pirke Aboth, Mischnatraktat IV 9. Ausg. v. Taylor, Sayings of the Jewish fathers 42
Polyhistor s. Alexander.
Prediger s. Koheleth.
Psalmen, makkabäisshe 9 f.
Psalmen Salomos ed. Gebhardt 1895 15
Pseudepigraphen s. Liste.
Rabboth 432
Raymundus Martini, Pugio fidei 432
Rosch haschana, Mischnatraktat II 8 (Neujahr).
Ruth Rabba 433
Sacharja c. 9—14 10
Salomo s. Psalmen.
— s. Sapientia.
Sammlung gefälschter Verse 25
Sanhedrin, Mischnatraktat IV 4 (Kriminalrecht).
Schabbath, Mischnatraktat II 1.
Schebiith, Mischnatraktat I 5 (Sabbatsjahr).
Schebuoth, Mischnatraktat IV 6 (Eide).
Schekalim, Mischnatraktat II 4 (Didrachmensteuer).
Schemoth Rabba, Komm. z. Exodus 433
Schir-haschirim Rabba, Kommentar zum Hohenlied.
Schocher Tob s. Midrasch Tehillim.
Sebachim, Mischnatraktat V, 1 (Schlachtopfer).
Seder olam (rabba) jüdische Chronik.
Sepher ha-Yaschar 46
Septuaginta ed. Swete 9. 17
Sibyllinen, Oracula Sibyllina ed. Rzach, neueste Ausg. v. Geffcken 18. 24. 39
Siphra, Komm. zum Leviticus 432
Siphre, Komm. zu Numeri, Deuteron. 432
Sirach s. Jesus.
Sopherim, Midrasch (zu den „kleinen Traktaten" gehörig) ü. Schreibung des Gesetzes.
Sophonias, Apokalypse 48
Sota, Mischnatraktat III 5 (Ehebruch).
Sukka, Mischnatraktat II 6 (Laubhüttenfest).
Susanna, Erzählung v. d. S. 332
Taanith, Mischnatraktat II 9 (Fasttage).
Talmud, babylon., citiert nach Traktaten u. Folioseiten d. ed prima 42
— jerusalem., citiert nach Traktaten, Kapitel u. Folioseiten 42
Tamid, Mischnatraktat V 9 (tägliches Opfer).
Tanchuma, Midrasch 432
Targum, T. Onkelos, T. Jonathan, Ps. Jonathan (Jeruschalmi), Fragmententargum 43
Tehillim Midrasch, Kommentar zu den Psalmen 433
Temura, Mischnatraktat V 6 (Austausch geweihter Personen u. Dinge).
Terumoth, Mischnatraktat I 6 (Priesterhebe).
Testament Abrahams 46
Testament Hiob 46
Testamente d. Patriarchen, Ausgabe v. Sinker 14
Theodotus, Epiker 20
Tobit, Buch 7
Tosephta, Parallelsammlung zur Mischna.
Traktate, kleine, im Anhang d. 4. Buches d. bab. Talmud, s. Sopherim
Derech erez (rabba u. suta).
Vajjikra Rabba, Komm. z. Levit. 433
Visio Jesaiae s. Ascensio.
Vita Adae et Evae 22
Zephanja s. Sophonias.

III. Register der wichtigeren Sachen und Personen.

Abba Chilkia s. Chilkia.
Abba Saul s. Saul.
Aberglaube, erneutes Hervorbrechen 452
Abraham, Vertreter d. Monotheismus u. d. Glaubens 75. 178. 294. 421
Lehrer d. Astronomie 75
Offenbarung üb. d. Weltepochen 235 2
Vorbild d. Theologen bei Philo 419 f.
Abtalion, Schriftgelehrter, Verhältnis zu Herodes 62
Synagogenlehrer 151 3
Abydenus 465 f. 470
Achikarlegende 7 f. 468 f.
Ackerbau 403
bei d. Essenern 440 1
Adam als Rivale des Teufels 330
Adamssage u. ihre Bedeutung 347
Urheber d. Sünde 388 ff.
Adamssagen 347. 390. 462
Adapa, d. Urmensch 349
Adonai 305. 355
Aegypten, Diaspora in A. 57 ff. 70
aegyptische Religion 458
— s. Alexandria.
Aegypter, d., ein falscher Prophet 211 2
Aeshma Daeva 332 1. 461 1
— — s. Asmodi.
Ahriman s. Angra-Mainyu.
Ahuna-Vairya 119
Ahura Mazda 456 f. 476. 484 f.
endgültige Besiegung Angra Mainyus 487
Akiba, Rabbi (um 120 p. Chr.), Verhältnis zu Bar-Kochba 188. 197. 251
üb. Sabbatheiligung 117
Wohlthätigkeit 120
apokryphe Bücher 125
Sammler der Mischna 132 1
üb. Gelehrte u. Amhaarez 167
Gog u. Magog 206
d. 10 Stämme 225
d. Fluss Sambation 226
d. Gericht 248
Dauer d. Höllenfeuers 270
d. Middoth Gottes 345
Eingehen ins Paradies 350
Gott der Vater 356
Vorsehungsglaube 357
üb. die Beichte 370
Gerechtsprechung 373
Regengebet 378 2
Alexander der Grosse, Einschliessung d. wilden Völkerschaften 207
der Zweigehörnte 219
Zeit A.'s 450
Einzug in Babylon 455
Alexandersage 219. 226
Alexander Jannaeus (103—76), Opposition der Frommen 62. 107. 143. 166. 185
Alexander Polyhistor, Turmbausage 466
Alexandra, Makkabäerin (76—67), Herrschaft d. pharisäischen Partei 108. 166. 185. 210
Alexandria, Judenviertel 71. 105. 189
Synagoge 151
die Juden unter einem eigenen Ethnarchen 189
Bürgerrecht der Juden 189 7
Alexandrinus, Codex 124
Allegorese s. Schriftauslegung.
Allsamen, Baum 461
Almosen 119 f. 395. 400
s. Armenpflege.
Ameretat 464
s. Haurvatat.
Ameshas-Spentas 455. 457
Beziehung zu d. sieben Erzengeln 472 f.
Verhältnis zu d. Hypostasen d. jüd. Theologie 490
Amhaarez 113. 142. 160. 166 f.
— s. Chaber.
Anania ben Chiskia 85
Ananias, Heerführer 109
Angra-Mainyu (Ahriman) 347. 457. 476. 484
= Hades 483 2
Selbstvernichtung am Ende 487
— s. Armillus.
Anthropologie 380 ff.
Philos A. 415
Antichrist 242 f. 487
Antichristsage, Berührung mit der eranischen Eschatologie 486 f.
Antigonus v. Socho (um 180 a. Chr.) Schriftgelehrter 134
Antiochia, jüd. Proselytenschaft 81
Bürgerrecht d. Juden 189 7
Antiochus IV, als Antichrist 239. 243 f.

Antiochus v. Kommagene, Mithrasdiener 456
Antisemitismus 76 f.
Apamea, Flutsage 465
Apion, Antisemitenführer 77
Apokatastasis 220. 481
Apollonius Molon, Antisemitismus 76
Aposteldekret 402
Apostelgeschichte, üb. d. Diaspora 68
Ardeshir I. 457 1
Aristeas, Zweck d. Gesetzes 106
Aristobul, Abhängigkeit d. griech. Philos. v. A. T. 74
üb. d. Weisheit 339
Hypostasenlehre 345
Armaiti s. Spenta Armaiti.
Armenpflege in d. eran., jüdischen christlichen Religion u. i Islam 119. 457
— s. Almosen.
Armillus 218
= Angra-Mainyu 487
Arsinoitis, Anfänge d. ägypt. Diaspora 58
Artapanus, Moseslegende 467
Arzt, Stand 404
Asael (Asasel) s. Azazel.
Asai, Rabbi (70—100), Eingehen ins Paradies 350
Ascensio Jesaiae, Lehre v. Teufel 329 2
Schilderung d. Ekstase 376
Askese 403 2
Asklepios 277
Asmodi = Aeshma Daeva 332 1. 461 1
Assumptio Mosis, Polemik gegen d. Priester 101
Tendenz d. Buches 101 4
Astarte 173. 344
Astrologie, Erfindung d. Dämonen 334
babylonische 453
Astronomie, babylonische 453
Athener, Aktenstück d. 69
Attissage 465
Auferstehungsglaube als Dogma 175
Schriftbeweis 135. 175
Augustus, Kaiser, Gönner d. Diaspora 66
üb. jüd. Fasten 158 1
mess. Verherrlichung 212
Auserwählte, d., Messiasname in d. Bilderreden 249
Auszug d. Juden aus Aegypten, Fabeln d. Profanschriftsteller 77 1
Avesta, Alter dess. 454. 457
Eschatologie 475 f.
Kampf Gottes mit d. Teufel 485 1
Himmelreise d. Seele 488
Azazel 240. 327. 463
Azi-Dahaka 486
Baaras, Zauberwurzel 332 3
Babylon, zweites Centrum d. Judentums 57
Diaspora 57. 71
Berührungspunkt d. eran. u. jüd. Rel. 455
Babylonische Religion 452 f.
Verschmelzung mit d. eran. 457 486
Bedeutung d. theol. Schule 139 2
Gelehrtencharakter 150
d. astronomischen (astrolog.) Priesterschulen 150. 277. 453
d. sieben Gestirngötter 319. 472
Astrologie 334
Zaubertexte, Dämonologie 334
Mythus v. Urmenschen (Adapa) 349
Flutsage 464 f.
Turmbausage 465
d. babylon. Sibylle (Sambethe) 466
Herkunft d. Estherlegende 467 f.
Zagmuk 468
Nebukadnezar-Sage 470
Blitzmantik 471
Drachenmythus 486
s. Berosus, Chaldäer, Ea, Gilgames-Jzdubar, Magie, Nabu, Schamasch, Xisuthros - Sisithros etc.
Bahman-Yast, Weltperioden 476 3
pessimist. Grundstimmung 480
Baptisten, Verhältnis zu d. Essenern 437 2
Bar-Kochba, Pseudomessias 197. 211 2 251
— — s. Akiba.
Baruch, I, Loblied d. Weisheit 338
Baruch, II, dieser u. jener Aeon 233
Zwischenreich 275
Zwischenzustand 284
ethisch. Pessimismus 386 1
Lehre v. Sündenfall 389
eschatolog. Begründung d. Ethik 394
Bath-Kol 309 3
Bauernstand 403 ff.
Behemoth, Speise der Frommen 271
Bekehrung 369
Bel (Baal) als Heilsgott 173
Belial (Beliar) 240
Name für d. Antichrist 243
Ursprung des Namens 328 3
Berg des Ostens 462
Berge, Vernichtung am Ende 487
Berosus 465 f.
Bestattung nach drei Tagen 285 1

Bestimmungen, d. 18 (gegen die Heiden) 85 2
Bethlehem, Geburt d. Messias 214
Bilderreden, (Henochs) Missionsgedanke 83
Bedeutung d. Glaubens 177
d. Menschensohn 248
d. Auferstehungsgedanke 258
Vernichtung d. Ungerechtigkeit, d. Gemeinde d. Gerechten 267
Wohnung d. Gerechten 270
Strafengel 328
Bedeutung d. (göttlichen) Namens 344
Bildung, Einfluss auf d. Frömmigkeit 141 f.
Blitzmantik 471
Boethos, Geschlecht des 102
Borchuformel (Einleitung d. Sch'ma) 169
Bücher d. Gerichts 247
Bundehesh 475
Busse 368 f.
Auftauchen d. Begriffs 289
Bussgebete 361. 370

Caesar, Julius, Gönner d. Diaspora 66
Caligula, Verfolgung d. Juden 77 413. 429
Bedeutung für d. Eschatologie 197
Antichrist 244 f.
Ceremonialgesetz, einzelne Bestimmungen 106 f.
Chaber u. Amhaarez 142. 166 f.
Chaeremon, Leben ägypt. Priester 446
Chaldaeer, verehren d. Urmenschen 349
Chalkadren, Sonnenvögel (persischer Herkunft) 471
Chananja b. Hiskia, Aufnahme d. Ezechiel i. d. Kanon 122
Chanina b. Dosa, Wunderthäter 378 2
Chanina b. Theradion, bestraft wegen d. Aussprache d. Gottesnamens 304 2
Wort üb. d. Schechina 340
Chasidaeer, in d. Makkabäerzeit 62
Chelbo, Rabbi, ü. d. Proselyten 86 1
Chelkias, Heerführer 109
Cherubim 320
Chilkia, Abba, Regengebet 378 2
Chronik, Aufnahme in d. Kanon 121
Chronographie, Altersberechnung d. jüd. Volkes 73
Chronologie d. Rabbinen 235 1
Cicero, antisemit. Stimmung 76
Claudius, Kaiser, bestätigt d. Juden ihre Rechte 105 1
Clementinische Schriften s. Pseudoclementinen.
Cyrene, Judenviertel 105. 189

Dämonen 331 ff.
identisch mit d. Göttern d. Heidentums 173
Geleiter d. Seele 285
Nachkommen d. gefallenen Engel 327
Urheber d. Götzendienstes 327
Lehre Philos über die D. 416 6
Damaskus, jüd, Proselytenschaft 81
Daniel, ceremonialgesetzlicher Charakter 107
Aufnahme in d. Kanon 121
Beginn d. Apokalyptik 196. 231
als Pneumatiker 375 f.
Herkunft d. Erzählungen 469
Weltperioden 476 3
Deuterojesaia, Missionsgedanke 82
Beurteilung des Heidentums 170
Gerechtigkeit Gottes 358
Diadochen-Zeit, Herrschaft d. Synkretismus 450
Diaspora 405 ff.
Ausbreitung nach d. Makkabäerzeit 65 f.
in Babylon 57. 71
in Aegypten 57 ff. 70
in Kleinasien 69
in Cyrene 69
in Griechenland 69
in Italien 70
in Rom 70
in Alexandria, Cyrene 105
rechtliche Stellung 66. 69. 105
Hervortrelen d. monotheistischen Dogmas 170
Bedeutung d. Eschatologie 197
d. Gedanke d. Vergeltung nach d. Tode 260
Polemik gegen d. Polytheismus 291
Glaube an d. Schöpfer 295 f.
Glaube an Gottes Regiment 301
Spiritualisierung d. Gottesanschauung 312
Anthropologie 383
Diatribe, kynisch-stoische 398
Didrachmensteuer s. Tempelsteuer.
Dio-Chrysostomus, Entrückung Zarathustras 463
Bericht üb. d. Geheimlehre d. Mager 491 3
Doppelgänger 318
Dudael, Ort Azazels 327 2

Ea, babylonischer Gott 464
Ebioniten, Verh. z. d. Essenern 436 3 439 2
Eden 270. 462
Edom s. Rom.

Ehe 402f.
b. d. Essenern 440
Therapeuten 445
— s. Askese, Jungfräulichkeit.
Einfalt als ethische Tugend 400
Ekstase 374 ff.
bei Philo 423 ff.
El, Gottesname 355
Eldad, d. Daniten Reiseroman 225
Eldad u. Modad, Prophetie 206. 271
Eleazar, Führer in Masada 187 1
Eleazar ben Arach (um 100), Lehre v. Wagen 349
Eleazar ben Asarja, (um 100) ü. d. besten Weg 116 2
Sabbatbruch in der Not 117
Herrschaft Gottes 200
d. Zwischenreich 276
Schicksal d. Seele n. d. Tode 285
Angst v. d. Gericht 288
d. Middoth Gottes (Streit mit Akiba) 345
Gott Vater 356
Eleazar v. Modein, im Barkochba-Aufstand 181. 188
ü. d. doppelten Weltuntergang 269
Elias, Wiederkunft 220
Eliezer ben Jakob (um 70), ü. Busse 370
Eliezer ben Hyrkanos (um 100), ü. Heidenmission 86 1
d. Gebet 157 1
(vgl. d. Regengebet 378 2)
Gog u. Magog 206
d. Heiden i. d. Endzeit 222 1
Dauer d. Zwischenreiches 235 1 276
Abhängigkeit d. Endes v. d. Busse 236
ewiges Leben 263
der Weg des Lebens 116 f.
die beiden Wege 394 2
Busse 370
Gott Vater 356
E. im Besitz des Geistes 380
Elischa ben Abuja (Acher, um 100), Gebrauch griech. Bücher 194
sieht den Metatron im Himmel 247. 348
Eingehen ins Paradies 350
Elkesaiten, Verh. z. d. Essenern 436 3. 442 1
Elohim, Gottesname 355
Engel. 313 ff.
Geleiter d. Seele 285
die Frommen dên Engeln gleich 265
Engelfall, Sage vom 463
Bedeutung dess. 326
Engelkult 324 f.
Engelnamen b. d. Essenern 439
Enmeduranki, identisch (?) mit Henoch 462 f.
Ephesus, Bürgerrecht d. Juden 189 7
Eranische Religion 453 ff.
Berührung m. d. Judentum in Babylon 455
Verschmelzung m. d. babylon. Religion 457. 486
äussere Organisation, Verwandtschaft mit d. d. jüdischen 459
Entwickelung d. Eschatologie 475
Grundriss d. eschatol. Gesamtanschauung 476 (440 2)
Himmels- und Höllen-Reise der Seele 488
d. zwei Wege 394 2
d. eranische Dualismus 483 ff.
Spekulationen der Gathas 489 ff.
Entwickelung z. Kirche 457
Bildung d. Kanons 120. 457
schulmässige Ausbildung 139 2
Wertlegen a. Almosen 119
— vgl. ausserdem im Register: Aeshma Daeva, Ahriman, Ahuna Vairya, Ahura Mazda, Allsamen, Ameretat, Ameshas-Spentas, Angra-Mainyu, Armaiti, Avesta, Azi Dahaka, Bahman Yast, Bundehesh, Farwardigan, Fravashis, Fredun, Gaokerena, Gathas, Gayomarth, Hadhayos, Hamestakan, Haoma, Haurvatat, Hara-berezaiti, Hukairya, Mithras, Kahrkataç, Quareno, Saoshyant, Spenta Mainyu, Sraosha, Weltbrand, Theopomp, Tschinvat-Brücke, Yima, Zarathustra.
Erzengel, Herkunft d. Lehre 319 f. 472
Eschmunazar, Inschrift 344
Eselkult d. Juden 77 2
Esra, Priester u. Schriftgelehrter 139
Pneumatiker 376
Esra IV., Apokalypse, Inspirationsvorstellung 126
Dieser u. jener Aeon 233
Auferstehungsgedanke 258
Zwischreich 275
Zwischenzustand 284
Gerichtsangst 288
Gott Schöpfer 295
Weltrichter 298
Beschränkung d. Engelglaubens 325
Resignation 353. 366
d. böse Trieb 385. 387
Sündenfall 388 f.

eschatologische Begründung d. Ethik 394
Essener 431 ff.
Verwerfung d. Opferkults 97
Sakramente 183
Eschatologie 283
Engelnamen 325
weissagende Essener 378
Fatalismus 387
Esther, Buch, Aufnahme i. d. Kanon 121
Uebersetzung 123
Verlesung a. Purim 127
Esterlegende 468
Ethik 391 ff
Gesetz u. Moral 111 ff.
Partikularismus 112
Kasuistik 115
passiver Charakter, Gefahr d. Unwahrhaftigkeit 117 f.
— s. Almosen, Armenpflege.
Eva, Verführung d. d. Teufel 331. 390f.
Euedorachos s. Enmeduranki.
Exegese s. Schriftauslegung.
Ezechias, Bandenführer 187 1
Ezechiel, Aufnahme i. d. Kanon 122
Engelglaube 313
Urmensch 347

Farwardigan-Fest, identisch mit Purim 468 1
Fatalismus bei d. Essenern 440
Festkalender 72
Festversammlungen 95
Feuerqual d. Gottlosen 267
Finsternis, Schicksal d. Gottlosen, Verderben u. Finsternis 266
Flusszollpächter, jüd. in Aegypten 406
Fravashis 318. 344
Fredun 486
Fürbitte, d. Engel 324
d. Gerechten im Gericht 247
Fulvia, Römerin 81

Gabinius s. Hyrkan II.
Gabriel, Erzengel 319 f. 322
Gamaliel I., Freund d. Mission 84.
Gamaliel II., schriftl. u. mündl. Tradition 133 f.
Auferstehungsfrage 135
Gebet 157 1
Leiter d. Rabbinenschule in Jabne 188
Neigung zu hellen. Wesen 194
Fruchtbarkeit im mess. Zeitalter 227 1
Messiaswehen 238 2
Auferstehung 261 2
Gott Vater 356
Arbeit u. Handwerk 404 1
Gaokerena, Baum 461
Garudas, indischer Sonnenvogel 471
Gathas, Eschatologie 475 f.
Feuergericht 478 1. 481
Auferstehung der Toten 480 1
Apokatastasis (?) 481
Spekulation über d. Ameshas Spentas 490
Gayomarth, Urmensch 347
Geenna s. Hinnom.
Geist, heiliger 342 f.
Wirkungen 374 ff.
— — s. Spenta Mainyu.
Geister der Abgeschiedenen 381 1
Gelehrtenschulen 145
G'miluth Chasadim 182. 395
Gerechtigkeit, Hauptforderung der Ethik 359. 399
Gestirne, identisch mit Engeln 315 f.
Gestirnverehrung 173
Gewissen, Auftauchen d. Begriffs 290
Gilgames s. Henoch.
Glaube, s. Bedeutung 175 ff. 289
Ausführungen Philos 421 f.
Gnosis, Dualismus 485
Götzendienst 172 f.
Gog und Magog 206 f.
Weissagung Ezechiels 205
Vernichtung 208
Kampf mit dem Messias ben Ephraim 218
Gott des Himmels 305 f.
fremde Parallelen 489 3
Gottesdienst, synagogaler 149 ff.
Teilnahme der Heiden 80
Leitung 145
Griechenland s. Diaspora.
Griechische Religion 458. 491 f.
Individualismus 277 f.
Einfluss auf Philo 414. 423 ff.
Einfluss auf d. Essener (?) 434. 440
Einfluss d. Hadesvorstellungen 488
— — s. Asklepios, Attis, Diaspora, Herakles, Mysterienreligion, Nannakus, Neupythagoräer, Plato, Stoa etc.
Griechische Sprache s. Sprache.
Grosskönige, persische, Anteil an d. Restauration des Judentums 456

Habinenu 156 2
Hades 272
Verwandtschaft mit d. Teufel 241 3
Hadesfahrt Christi (i. Herkunft) 349 1
Hadhayos, Rind Unsterblichkeitsspeise der Frommen 271
Hadrian, Aufstand d. Juden 194. 197
Haggada 135
Verhältnis zur Halacha 152

Hagiographen 121
Halachoth v. Sinai 133
Hamestakan, Ort d. Mittleren 488 2
Handauflegung 147
Handwerk 404
— s. Schriftgelehrte.
Hannas 102
Haoma Saft 461
Baum 461
Hara-berezaiti 462
Harut und Marut 464
— — s. Haurvatat.
Hauptgottesdienst 151 2
Haurvatat und Ameretat = Harut und Marut 464
Hebräerbrief, Beziehgn. z. Judent. 81
Hecataeus, über jüd. Diaspora 57 f.
Fremdenhass der Juden 190
Hecataeus, Pseudo-, die Nichterwähnung d. jüd. Volkes bei Profanschriftstellern 73
Heidentum, Beurteilung 172. 294
ethischer Gegensatz 401
Helena von Adiabene 82
Heliognostiker 441 1
Hellen. Religion s. griech. Rel.
Hellenismus s. Diaspora.
Hemerobaptisten, Verhältnis zu den Essenern 437 2
Henoch, Erfinder des Weltwissens 74
Wiederkunft 220
himmlischer Schreiber 247
Urmensch 348
identisch mit Metatron 348
als Pneumatiker 375
Asket 403 2
= Enmeduranki 462
Berührung seiner Legende mit d. Zarathustralegende 463
Berührung mit Izdubar-Gilgames 463
Identifikation mit Nannacus 465 1
Henochbuch, äthiopisches (I. Henoch).
Fromme und Gottlose 162
Herrschaft der Frommen 202
Auferstehungs- und Gerichtsgedanke 257
Zwischenreich in der Wochenvision 274
spiritualistischer Vergeltungsgedanke 281
Lehre vom Zwischenzustand 284
jenseitige Vergeltung 286
Glaube an den Schöpfer 295
Sage vom Engelfall 326
Blitzmantik 471
das grosse Weltenjahr 471
Geographie v. Kap. 77 (eran. Herkunft) 472
Kap. 108 essenisch? 438 3
Henochbuch, äthiop., s. Bilderreden.
— slavisches (II. Henoch).
Empfehlung d. Tempelkult 96
Stellung zum Kultus 99
Bedeutung des Sakraments 183
Vergeltungsgedanke 260
Angst vor dem Weltrichter 288
Kosmogonie 296
Weisheit 338 f.
Adamssagen 347
Höllenschilderungen 394
eran. Einflüsse 461
Kosmogonie 470
Herakles, identificiert mit Abraham 466
Heraklit 74. 415
Hermae, Pastor, Stellung Michaels 321. 325
Herodes d. Grosse, Charakter s. Herrschaft 63. 187
Stellung d. Frommen z. ihm 62
Politik z. Gunsten d. Diaspora 66
Ausbildung des gesetzlichen Wesens während s. Herrsch. 108
verbietet s. Schwester d. Mischehe 192
Vorbild d. Figur d. Antichrist 243 f.
Herrlichkeit Gottes 308
Hibil-Ziwa, Höllenfahrt 349 1
Hieronymus, Kanon d. A. T. 122 1
Hillel, aus Babylon 57
Jugendsagen 145 1
nicht Rabbi genannt 147
Gelehrsamkeit 142
Geistesträger 380
H. u. Schammai 134
Förderer d. Mission 84
Lobpreis d. Gesetzes 88
humane Ethik 113. 399 5
d. Prosbol 103. 134
Zusammenf. d. Gesetzes 116
Ableitung d. Tradition a. d. Schrift 130 f.
Gemeindepflichten 151 3
Leben d. zukünft. Welt 232
Vorsehungsglaube 294
Hillels und Schammais Schulen 108
Sabbatheiligung 108 3
Streit über Koheleth 122
Gerichtsvorstellung 248
Ehescheidung 403
Himmel, Bezeichnung f. Gott 307
Gott des Himmels 306. 489 3
Himmelfahrten 350. 473
Himmelreise der Seele 285 f. 488
Hinnom-Thal 272

Hiobbuch, Universalismus 82
Hiram, Legende 467
Hirten, Völkerengel 323. 328
Hölle 272
Hohelied, Kanonisierung 121
Hohepriester, Oberhaupt d. Volkes 91
Gewand d. H. 93
Segnen m. d. Jahwenamen 94. 304 1
Hohepriestertum, sadducäisch 164
Horaz, messianische Hoffnung 212
Hukairya, Berg 462
Hypostasen 336 ff.
b. Philo 427
b. d. Therapeuten 445
religionsgesch. Herkunft 489 ff.
Hyrkan I, (135—104) messianische Stimmung u. s. Regiment 210
Vereinigung d. 3 Aemter 92. 210 1
Geistesträger 378
Trennung d. Sadducäer u. Pharisäer 165
Vertrag m. d. Römern 193
Hyrkan II (63—40), in Babylon 57. 92
Einsetzung durch Gabinius 67 2
das Aktenstück I. Mk. 15. a. s. Zeit 67 2
Herrschaft d. Pharisäer 164
Hystaspes-Weissagung 206. 213. 236 269

Jabez, Wohnort d. Schriftgelehrten 139 f. 150
Jabne, Sitz des Rabbinats 64. 97. 410
Jahwe, Verschwinden d. Namens 302f.
Jakobus, Zelot 187 1
Jeremiel, Erzengel 319. 322
Jerusalem, Einwohnerzahl 65
Jesaia s. Deuterojesaia.
Jesus, Gegner d. jüd. Mission 84
Stellung z. Gesetz 88 f.
St. zum Tempelkult 97
gegen d. Recht i. d. Relig. 105
g. d. ethisch. Partikularismus 113
g. d. Pharisäismus 116. 371
Schriftbeweis f. d. Auferstehg. 135
Bildung u. Frömmigkeit 142
in d. Synagoge 152
Gebetsunterricht 156
d. Fasten 158
Gebet, Almosen, Fasten 159
Beurteilung s. Todes 181
dieser u. jener Aeon 232
d. Jenseits 237
Dämonenaustreiben 241
der Menschensohntitel 254 1
Streit ü. d. Auferstehungsglauben 261
ethische Wendung d. Gerichtsgedankens 262 f.
Gebrauch von „Himmel“ für „Gott“ 308
Vorstellung v. Teufel 330
Dämonenglaube 332
Reich d. Satan 335
Weisheit Gottes 340
d. Lohngedanke 367. 396
Leid u. Sünde 371 1
Wert d. menschlichen Seele 382
Verh. z. Spruchweisheit 393
heroische Stimmung d. Ethik 395. 398
Jesus Sirach, Universalismus 83
Verherrlichung des Gesetzes 87
Lobpreis d. Hohenpriesters 92
Empfehlung, d. Priester zu ehren 96
Stellung z. Kultus 99 f.
Ceremonialgesetz 107
ethischer Partikularismus 112
Wohlthätigkeit, Almosen 119
Kanon d. A. T. 121
Frömmigkeit u. Bildung 140 ff.
Ideal d. Gelehrten 140
Sünder u. Fromme 161
Leugnung d. Gedankens d. jenseitigen Vergeltung 255 1
skeptische Grundstimmung 280
Schöpfungsglaube 295
d. Weisheit 337 f.
Gott Vater 355
d. böse Trieb 384
Sündenfall 388
ethischer Utilitarismus 392
Ethik d. alltäglichen Lebens 396 f.
Elternliebe 402
Freundschaft 403
Jezer ra 384 f.
Individualismus, religiöser 277. 451
Inspiration 126
Jochanan, Rabbi (3. Jahrh.) üb. d. Zwischenreich 276
Verkündigung d. Ges. in 70 Sprachen 89
Jochanan b. Nedebai, Hoheprieste 102
Jochanan b. Zakkai (um 70), Schicksal b. d. Belagerung Jerusalems 188
s. Gelehrsamkeit 142
Selbstcharakteristik 146
Ersatz d. Kultus: Wohlthätigkeit 98 1
Stellung z. Kultus 99
Klage ü. galiläischeZustände 110 1
Stellung z. Ceremonialgesetz 111
Frage nach d. besten Weg 116 2
Aufhebung d. Ges. üb. d. Bitterwasser 134

Wert d. Bildung 141 2
Gebetsunterricht 156
Thoralesen 160
Versöhnung d. Altars 180
Herrschaft Gottes 200
Wiederkunft d. Elias 220 1
Gericht ü. d. Heiden 223 1
d. beiden Wege 263 f. 394 2
Schicksal d. Seelen n. d. Tode 284 f.
Angst v. d. Gericht 288
Spekulation ü. d. Wagen Gottes 349 f. 379 1
Wachsamkeit f. d. Gericht 370
ü. R. Chanina b. Dosa · 378 2
friedfertige Gesinnung 399 3. 5.
Johannes s. Hyrkan I.
Johannes v. Gischala 188
Johannes d. Täufer, Gebetsunterricht 156
Charakter s. Taufe 183
eschatolog. Stimmung 197
Busspredigt 371
Johannes-Evangelium, Lehre vom Teufel 241
entschiedener Dualismus 330. 485
der Menschensohn 254 1
Johannesjünger, Fasten 158
Verh. z. d. Essenern 437 2
Jonasbuch, Aufnahme in d. Kanon 122
der Missionsgedanke 83
Jonien, Bürgerrecht d. Juden 189 7
Josaphat, Gerichtsthal 208
Josephus, Flavius, ü. die jüdische Mission 81
Preis d. Gesetzes 88
Verherrlichung d. Kultus 92 f.
Zahl d. Festpilger 95
humane Ethik 114
Kanon d. A. T. 122
ü. d. Synagoge 153 1
rel. Jugendunterricht 160 f.
Pharisäer, Sadducäer, Essener 166. 432. 440 2
Verh. d. Juden z. Aussenwelt 191
Anwendung d. messian. Weissagung a. Vespasian 213
Dämonenglaube 332
zusammenfassende Darstellung d. Ethik 398
Elternliebe 402 1
Josephus, Tobiade 59. 406
Josse, Rabbi (um 100), d. Galiläer, — ü. d. Zwischenreich 276
Lehre v. Wagen 350
Regengebet 378 2
Josua ben Chananja (um 100), Klage ü. d. Tempel 98 1
Gespräch m. d. Römern 135 3
d. zukünftige Gottesherrschaft 201
Heiden i. d. Endzeit 222 1
Dauer d. Zwischenreiches 235 1
Abhängigkeit des Endes v. d. Busse 236
Auferstehung 261 2
Fluss Dinur 317 1
Lehre v. Wagen 350
d. Busse 370
Josua b. Gamla, Organisation d. Unterrichts 159
Islam, Armensteuer 119
Ismael ben Elischa, Rabbi (um 120) Bruch d. Sabbats i. d. Not 117
die 13 Regeln 131 1
Stellvertretungsgedanke 181
Studium d. griech. Sprache 194
Auferstehung 261 2
Geheimlehre 350
Gott Vater 356
Ismael ben Phiabi, Hoherprieser 102
Isthar, Höllenfahrt 349 1
Istrael, Engel 322
Italien s. Diaspora.
Jubiläen, Interesse f d. Opferkult 96
gesetzlicher Charakter 108
nationaler Charakter 186
Spiritualisierung des Gottesglaubens 311
Vorst. v. Satan 327 f.
Juda, Rabbi (um 200), spiritualist. Ansch. v. Jenseits 265
Juda, Essener 378
Juda, Zelot 187 1
Juda ben-Baba, ü. d. Beichte 370
Judasbrief, Vertheidigung d. Engelverehrung 325
Judenviertel 189. 406
Judith-Buch, nationaler Charakter 186
Stellung z. Kultus 100
Judith-Legende 469
Jungfrau als Seelengeleiterin 488
Jungfräulichkeit, Hochschätzung d. 403 2
Jzates v. Adiabene 82
Jzdubar s. Henoch.

Kabbala 121
ü. d. Urmensch 348
Kaddisch 156 2. 201. 356
Kahrkataç, persischer Sonnenvogel (s. Chalkadren) 471
Kalender s. Festkalender.
Kanon d. A. T. 120 ff.
b. d. Essenern 438
Bildung d. eran. K. 457
Kanonisierungsformel 125. 127
Kantheras 102
Kaufmann 404 f.

Kenan, d. Schriften d. Vorväter 465
Kleider, himmlische 265 f.
Kleinasien s. Diaspora.
Kleopatra III. 406
Koheleth, Aufnahme in d. Kanon 121
Schlusszusatz 132 1
Leugnung d. Vergeltung im Jenseits 260
Kos, Deposition jüd. Geldes 406
Kosmogonie, ägypt. im II. Henoch 470
Krankheiten, Wirkung d. Dämonen 327. 334
Kultus d. Tempels 96
Widerspruch 100f.
K'tubim s. Hagiographen

Leben Adams (Vita Adae, Βίος Ἀδάμ) 347
Lebensbaum 271
Lebensöl 271. 461
— s. Oelsakrament.
Lebenswasser, Lebensquellen 271
Leistungen, überschüssige 182
Leontopolis, Tempel in 70. 98. 150
Levi, messian. Verherrlichung 92. 210
Messias aus Levi u. Juda 214 1
Leviathan, Speise d. Frommen 271
Licht, Leuchten d. Frommen, Licht u. Leben 265
Lohnidee 396
Lukas, Kanon d. A. T. 123

Maase Bereschith 349
Maase Merkaba 349. 473
eran. Parallele 491 3
Märtyrer, Verherrlichung 168
stellvertretendes Leiden 181
Bevorzugung b. d. Auferstehung 256 1
Mager, als Schriftgelehrter 457
Lehre v. Wagen 491 3
Magie 278
babylonische 453
Magog s. Gog.
Makkabäerbuch, I., Aktenstück I. Mk. 15 67 2
Charakter d. Buches 300
Bezeichnung Himmel f. Gott 307 3
Makkabäerbuch, II, Tendenzschrift 95
Auferstehung 259
Bezeichnung Himmel für Gott 307 3
Makkabäerbuch, III, Verherrlichung d. Tempels 96
Gott Vater 356
Makkabäerbuch, IV, griech. Charakter 409
griech. Eschatologie 260
Bedeutung d. Glaubens 176
d. spiritualist. Vergeltungsgedanke 282
Manaem, Zelot 187 1
Manasse, Gebet 369 f.
Mandäismus, Urmensch 348
s. Hibil-Ziwa
Manetho, ü. Juden in Aegypten 58
Manetho-Pseudo. 58 1
Fremdenhass der Juden 190
Manichäismus, Urmensch 348 f.
Marioch s. Orioch 464
Marut s. Harut.
Martyrium 393
b. d. Essenern 440
Masbotheer, Verhältnis z. d. Essenern 437 2
Mastema (Satan) 240. 327
Matanbukus (Satan?) 329 2
Meir, Rabbi, Sammler d. Mischna 132 1
Auferstehung 261 2
Memra 341
Menachem, Essener 378
— Name d. Messias 215
Menander, Sittensprüche 116
Mensch (Menschensohn), Urmensch 248 ff. 346 f.
Menschensohn, Name 344
Merkaba s. Maase.
Messias 209 ff. 248 ff.
aus d. Hause Ephraim 206
falsche Messiasse 211 2
Messiasse, drei, i. d. eran. Religion 479 2
Metatron, himmlischer Schreiber 247
identisch mit Henoch 348
Michael 319 ff. 347
Middoth, Eigenschaften Gottes 345
Mikra 126. 136
Militärdienst, Befreiung d. Juden v. 109
Militärkolonien 59. 109
Militärkolonisten, jüd. 59
Mischna 131 f.
Verhältnis z. Thora 134
Mission 78 ff.
Einfluss auf d. Ethik 113 f.
Mithrasreligion 456
d. sieben flammenden Altäre 473
Mithridates 406
Mittleren (Mittelmässigen), im Gericht 180. 248
eran. Herkunft d. Idee 488 2
Modad s. Eldad.
Mönchsideal b. Philo 418
Mönchstum d. Essener 432
Molon s. Apollonius.
Monobazus 80 2
Wohlthätigkeit 120. 263 1
Moral s. Ethik.
Moses 90 f.
Himmelfahrt 90
Präexistenz 91

Wiederkunft 220
Verherrlichung b. Philo 412
Legende b. Artapanus 467
Musaph, Gebet 203
Mysterienreligion, kirchl. Charakter 55
internationaler Charakter 79
Individualismus 278
Einfluss auf Philo 424 ff.
b. d. Essenern 434 f.

Nabu, Schreibergott (Schreiberengel) 319
Nachum v. Gimzo, Vorsehungsglaube 357 1
Name Gottes, Verbot ihn auszusprechen 303
Umschreibungen 305
N. d. Messias 249 1
Schem-Baal 344
Nannacus (Annacus) Identifikation mit Henoch 465 1
Nasaräer, Verh. z. d. Essenern 436 3 439 2
Nationalreligionen, Zusammenbruch d. 451
Nazaräer, Gebet g. d. N. 156
Nebengottesdienst 151 2
Nebukadnezar, Traum d. N. 470
Nechonja ben Hakkana (um 70) gegen Theater u. Cirkus 193
Geheimlehre 350
Nero, mess. Weissagung 213
Antichrist 205 2. 213. 243 ff.
Neupythagoräer 458
Einfluss a. Philo 414
Verh. z. d. Essenern 434 f. 442
Nicodemus ben Gorion, Regengebet 378 2
Nicolaus v. Damaskus, Hofbiograph d. Herodes, Preis d. Gesetzes 88
ü. d. Gottesdienst d. Synagoge 151 3
Bericht ü. d. Pharisäer 166
Verherrlichung d. Augustus 212
Nimrod, Gegner Abrahams 179. 294
identisch mit Zarathustra 456
Nisibis, Lage der Stadt 57 1
Noah, Legende s. Geburt 463
Dreiteilung d. Erde 466

Oel, Verwerfung b. d. Essenern 441
Oelsakrament 183 f. 442 1
— s. Lebensöl.
Offenbarung Johannes, Zwischenreich 275
Lehre v. d. 7 Geistern 319
eranische Parallele zu c. 20 1–4 486
Onias, der Beter, Regenzauber 378
Onias IV (III) in Aegypten 70. 109
Ophanim 320
Ordination 147
Origenes, Kanon d. A. T. 122
Orioch-Marioch = Harut-Marut 464
Orphiker, Verh. z. d. Essenern 435
Kosmogonie im II. Hen. 470
Ort (Makom), Bezeichnung f. Gott 309. 489 3
Ossäer, Verh. z. d. Essenern 436 3 439 2
Oxyrrhinchus, Judenstrasse 189

Papias, eschatologisches Fragment 227
Paradies, Lage d. P. 270 f.
Eingehen ins Paradies 350. 379
Parsismus s. eranische Religion.
Paulus, Stellung d. Jud. i. d. Heidenwelt 76
Anknüpfung an d. jüd. Mission 81
Stellung z. Ges. 89
juristische Formen s. Theologie 105
Religion = Gehorsam 111 1
Schriftauslegung 138
Reiseausrüstung 160 1
Glaube u. Werke 178
Eschatologie 197
dieser u. jener Aeon 233
d. Jenseitsglaube 237
d. Antichrist 244
Auferstehungstheorie 262
spiritualist. Anschauung v. Jenseits 265
Lehre v. Zwischenreich 275
Zwischenzustand 284
Gottesglaube 298 f.
Engel Urheber d. Ges. 323
Lehre v. Teufel 330
Dämonenglaube 332
d. erste Mensch 347
Entrückung ins Paradies 350
Sündengefühl 352
Gerechtigkeit Gottes 367 f.
Urteil ü. d. Pharisäismus 371
eschatolog. Begründg. d. Ethik 394
Betonung der Unzuchtsünden im Lasterkatalog 402
rabbin. Auffassung d. Ehe 403
Patriarchen, Bed. f. d. Glauben 299
Pergamener, Freundschaft mit den Juden 69
Persische Religion s. eranische Rel.
Pessimismus religiöser 451
Petrus, Hausgemeinschaft mit den Heiden (Apg.) 192
Petrusapokalypse 394
Petrusbrief II, Verteidigung d. Engelverehrung 325

Phanuel, Erzengel 322
Pharisaeer 163 ff.
Gegensatz z. Amhaarez 113. 166
Gegensatz z. d. Sadducaeern 163 f.
Freiheit d. Willens 387
Verh. z. d. Essenern 432
Philo 411 ff.
ü. d. jüd. Diaspora 68. 71
Mission 80
Lobpreis d. Ges. 88
Spekulation ü. d. Ges. 89
Moses als Gesetzgeber 91
Wallfahrt n. Jerusalem 95
ü. d. Ceremonialgesetz 109
Stellung z. Durchschnittsjudent. 110. 115
humane Ethik 114
Zusammenf. d. Ges. 116 1
Kanon 123
Inspiration 126
griech. Uebers. 127
Schrift u. Ueberlfg. 136
allegorische Schriftauslegung 138
Gottesdienst d. Synagoge 152
Jugendunterricht 160
Polemik g. das Heidentum 172 f.
Bed. d. Glaubens 176. 179
Verh. der Juden z. Aussenwelt 191
Mischehe 192
Eschatologie 197 f. 260. 283
Weltuntergang d. Wasser und Feuer 269 f.
religiöse Psychologie 289
Bestimmung des jüd. Volkes 301
d. Weisheit 339
Hypostasenlehre 345 f.
der erste Mensch 347. 443 1
Ethik 398
Elternliebe 402 1
griechische Sprache 406
Verh. z. Plato 443 1
ü. d. Spekulation d. Mager 490
Philosophie, Entwickelung der späteren hellenischen. 419
Phoenix 471
Phokylides-, Pseudo-, humane Ethik 114
doppelter Vergeltungsgedanke 260. 282.
Phrygien, Flutsage 465 1
Pilatus, Cohorten in Jerusalem 193
Pirke-Aboth, ethische Haltung 112 398
ethischer Utilitarismus 393
Traditionskette 133
Wert der Bildung 142
Plagegeister, höllische 328 2. 335 3
Plato, Abhängigkeit v. Moses 74
Anthropologie u. Eschatologie 277
Mythus v. Urmenschen 347. 443
Lehre v. d. 2 Wegen 394 2
Bündnis zw. Moses u. Plato 410
Einfluss auf Philo 414. 424
Polemik Philos g. d. Symposion 443 1
d. Schöpfer d. Rel. d. Gebildeten 458
Weltperiode von 10 000 Jahren (im I. Hen.) 471
Plutarch, Zeugnis f. d. Alter eranischer rel. Ideen 455 1
eranische Eschatologie 476. 487
Ameshas-Spentas 490 1
Pollio s. Abtalion.
Pompejus, Antichrist 239
Poppaea, Gem. d. Nero 41
Posaune, Blasen d. P. am Ende 224
Posidonius v. Apamea, Antisemitismus 76
Fremdenhass d. Juden 190
Präexistenz-Gedanken im Judentum selten 253
Pr. d. Messias 251
der Seelen 283. 383 1. 440 2
Prediger s. Koheleth.
Priestertum, Einkünfte 93
sadducäischer Priesteradel 165
Profanschriftsteller, ü. d. jüd. Monotheismus 76
ü. den inhumanen Charakter d. Judentums 115
Propaganda s. Mission
Propheten, falsche 211 2
Prophetie, Aufhören d. Pr. 374
Prosbol 103
Proselyten 77 ff.
Verh. z. jüd. Gemeinde 190
Aufnahme d. Pr. in d. Endzeit 222 1. 223
Proselytentaufe 182 f.
Proverbien, s. Sprüche.
Psalmen, Missionsgedanke 82
d. Psalmengruppe 93—99. 200
Vorsehungsglaube 301
Engelglaube 314
Zurückdrängung d. Dämonenglaubens 331
Gerechtigkeit Gottes 358 f.
Vergeltung i. Diesseits 279. 392 f.
Psalmen, salomonische, Fromme und Gottlose 162
Davidisches Messiasideal 210
Glaube a. d. Schöpfer 295
an Gottes Regiment 300
erziehende Gerechtigkeit Gottes 365

Bekehrung 369
Vergeltung Gottes 393
Psenyris, Inschrift 582
Pseudoclementinen (Homil. u. Recogn.)
Streit ü. d. Einheit Gottes 1352
ü. den ersten Menschen 254
Engelfall 327 3. 463
Dämonenlehre 3332
Weisheit Gottes 3383
Adamssagen 347
Gestalt Henochs 348
Verh. z. d. Essenischen Ideen 4363. 4372. 4382. 4392. 4421
Psychologie, religiöse 289
Ptolemaeus II, Philadelphus, Uebers. d. LXX 74
Ptolemaeus III, Euergetes I, jüd. Inschriften 582
Ptolemaeus VI Philometor, Ansiedelung Onias IV (III) 70
erste Erwähnung d. Essener 432
Ptolemaeus VII, Energetes II, Synagogeninschrift 59. 150
Purimfest 4681
Pythagoras, Abhängigkeit v. Moses 74

Quareno 462
Quietus, Krieg d. Q. 194

Rabbi, Titel 147
Rabbinen, Theol. d. R., Lehre vom Teufel 3302
Raguel, Erzengel 319
Ramael, Engel 322
Raphael, Erzengel 319 f. 322. 324
Recht, ungünstiger Einfluss a. d. Rel. 105
Regeln (Middoth), d. sieben 131
Reich, griechisches 204
Ritualmord 771
Rom, römisches Reich, i. d. jüdischen Apokalyptik 205
Werk d. Teufels 205
identisch mit Edom 186. 205
Diaspora in Rom 70. 189

Sabbatsfluss 226
Sabbatsgesetz i. d. Diaspora 109
Sabbatsjahr 103
Sacharja, Engelglaube 313
Aufhören d. Prophetie 374
Sadducaeer 164 f.
S. u. d. Priesteradel 99
Verh. z. d. Frommen 100
Streit m. d. Pharisaeern 124. 129
Leugnung d. Auferstehung 175. 261
Ablehnung d. Engelglaubens 325
Freiheit d. Willens 387
Sadduk, Zelotenführer 1871
Sakramente 182 ff.
b. d. Essenern 435 ff.
Salome, Schwester d. Herodes 192
Salomo, als Zauberer 3324
Legende 467
Samael (Sammael) 3292
Engel Edoms 2122
— s. Sch'mal.
Samaritaner, Verh. d. Juden z. i. 113
Liturgie d. S. 2061 211. 219. 227
Falscher Prophet u. Pilatus 212
Eschatologie 227. 275
— s. Ta'eb.
Sambation s. Sabbatsfluss.
Sameas s. Sch'maja.
Sampsaeer, Verh. z. d. Essenern 4363. 4411
Samuel, Engel 322
Samuel, Rabbi (2. Jahrh.) ü. d. Herrschaft d. Volkes 202 f.
d. Zwischenreich 276
Saoshyant, eranischer Messias 213
Freunde u. Begleiter d. S. 221. 4782
Wunderbare Geburt 477
Vollendung d. Welt 477
Besiegung d. Dämonen 4782
Bote Gottes b. Maleachi 4831
Sapienta, Salomos, verschiedene Stufen des Heidentums 174
Bed. d. Gotteserkenntnis 176
Vergeltungsgedanke 260. 282. 287
d. Weisheit 339
d. Geist 342
Gott Vater 355
Wirkungen d. Geistes 377
Anthropologie 383
Sündenfall 388
griech. Charakter 409
Saraquael, Erzengel 319
Sarasael, Engel 322
Sardes, Judenviertel 189
Satan 328 f.
Urheber d. Götzendienstes 173
d. Ankläger (Kategor) 321
i. A. Test. 3262
— s. Beliar, s. Teufel.
Saul, Abba, Polemik g. d. Priestertum 102
Schamasch, Sonnengott, Fest am 15. Adar 4681
Schammai, Gegner d. Mission 84
Empfehlung d. Milde 114
Hillel u. Sch. 134
heisst nicht Rabbi 147
— s. Hillels u. Schammais Schule.
Schatz i. Himmel 2631

Sch'china 309. 340
Uebertragung d. Vorstellung a. d. Person Jesu 340
Schlachten d. Opfertiere (d. Laien gestattet) 94 1
Sch'ma 152
Zusatzbenediktonen 169
Bed. s. Recitation 169. 200
Sch'maja, Synagogenlehrer 151 3
Verhältn. z. Herodes 62
Sch'mal, Prototyp d. Samael 242 2
Schmone-Esre 155 f.
Gebet f. d. Proselyten 85
Herrschaft Gottes 201
Prädikate Gottes 298 f. 307. 351
Gott Vater 356
Sündenvergebung 362
Schriftauslegung, palästinensische, alexandrinische 137 f.
die sieben (13) Regeln 137 1
Allegorese 312
Schriften, d. d. Hände verunreinigen 124 f.
apokryphe 125
Schriftgelehrte, 139 ff.
Charakter d. Standes 104. 144
Schr. d. Pharisaeer u. Sadducaeer 104
Synode d. Schr. 134 3
Organisation 147
Unentgeltlichkeit d. Unterrichtes 147
Handwerk 148
Stand d. Schr. 403
Schriftverlesung 126
Schüler, Verh. z. Lehrer 146 f.
Schulderlass i. siebenten Jahr 103
— s. Prosbol.
Schule Hillels und Schammais s. Hillel.
Schutzengel einzelner 317 f.
d. 70 (72) Völker 318
Seelen d. Abgeschiedenen 381 1
Segen, priesterlicher 153. 304
Sejan, Judenfeind 66
Semjaza, Anführer d. gefallenen Engel 240. 327. 463
Erklärung d. Namens 304 2
Seneca, ü. d. jüd. Mission 81
Septuaginta 122 f. 127 f.
Präexistenz d. Messias 250
Spiritualisirung d. Gottesglaubens 312
Seraphim 320
Serapis 277
Sethiten, Errichtung d. Säulen 269. 465
Sibyllen, Aufnahme heidnischer Weissagung 466
Sibylle I, Flutbericht 464
Sibylle II, Weltbrand 269
das Feuergericht 270
Höllenschilderung 394
Herübernahme eranischer Eschatologie 482
Quellenscheidung und Datierung 482 2
Sibylle III, Turmbausage 465
Sibylle IV, essenisch (?) 438 3
Simon, Essener 378
Simon, Sohn d. Gamaliel, Führer d. Pharisaeer 187
Freund d. Missiou 84
Simon d. Gerechte 134
seine Zeit 143 1
Vermeidnng d. Jahwenamens seit s. Tode 304 1
Simon I (Makkabaeer, 142—135) 210
Simon ben Menasja, Sabbatsausspr. 117
Simon ben Schetach, unter Alex. Jamaeus 108 1. 143. 156 1
Einrichtung v. Schulen (?) 159 3
messian. Weissagung 211 1. 221
S. u. d. Beter Onias 378 2
Simon, Zelot 187 1
Sinaiticus, Codex, Kanon d. A. T. 124
Sirach s. Jesus Sirach.
Sisithros, Vergrabung d. Tafeln 465
Soma, Rabbi ben, Eingehen ins Paradies 350
Busse 370
Sonnenverehrung b. d. Essenern 441
Sonnenvögel 471
Spartaner, Aktenstück 69
Spenta Armaiti, Verh. z. Weisheit 490
Spenta Mainyu, heiliger Geist (?) 491
Sprache, griechische 406
Verbot d. Gebrauchs 85 194
Spruchweisheit, Charakter d. Ethik 392
ihre Herkunft 470
Sprüche Salamos, Aufnahme i. d. Kanon 121
Missionsgedanke 83
d. Weisheit 337
Sraosha (Srosh) 487
Städte, jüd. i. Palaestina 65
Standmannschaft 95
Stellvertretung 181
Sterne d. Frommen 344
Stimme Gottes (Bath-Kol) 309
Stoa, Einfluss der Popular-Ethik 78. 398
Weltbrand 79. 416. 478 1
Weltuntergang, doppelter 270
Dämonenlehre 333
allegorische Auslegung d. Tradition 414
Einfluss auf Philo 414

Stoicheia (Elemente) 317
Strabo, ü. d. jüd. Diaspora 66. 70
Strafengel 240. 328
Sünde, Wirkung d. Dämonen 334
Sündenfall 242. 387 ff.
Sünder u. Zöllner 113
Sueton, Weissag. ü. Nero u. Vespasian 213
Sutkar-Nask Weltperioden 476 3
Syllaeus, Araber 192
Synedrium, Rechtsbefugnisse 104
Synode d. Schriftgelehrten 134 3

Tacitus, Kaiser, messian. Weissagung 213
Tacitus, Polemik g. d. Judentum 77
ü. d. Fremdenhass d. Juden 191
ü. jüdischen Märtyrermut 256. 283
Ta'eb, samaritanischer Messias 211. 217. 227
d. Wiederhersteller 220
stirbt n. langem Regiment 275
Talmid 147
Talmid Chacham 147
Tanaiten 132
Tarphon, Rabbi (um 120) Ausspr. d. Jahwenamens 304
Taxo, Messiasname 220
Tempel 96
Weissagungen d. Unzerstörbarkeit 97 1
erster u. zweiter T. 101
Tempelgeräte, Wiedererscheinen am Ende 227
Tempelsteuer 72. 91
Testament, Neues, Kanon d. A. T. 121
Testamente d. Patriarchen, Interesse f. d. Opferkult. 96
Bauernfrömmigkeit 96
ethische Weisheit 111. 116 2
Wahrhaftigkeit 118 1
Almosengaben 119
naticnaler Charakter d. T. 186
Dualismus 240. 330 3. 485
Beliar 240. 329
Auferstehung d. Ger. 259
Dämonologie 334
Lehre v. Geist 343
Tugend d. Einfalt 401 1
Bauernethik 403
d. Dualismus eranischer Herkunft 485
Teufel 240 f. 329 f.
Gegner d. Urmenschen 347
Verführung Adams, Verh. z. Schlange 390
— s. Beliar, s. Satan.
Thanatos, Seelengeleiter 285
Theologen s. Schriftgelehrte.
Theopomp, Zeuge f. d. Alter eranischer Ideen 455 1
ü. eran. Eschatologie 476. 480 1. 485 1
Thera, Inschriften v., 318
Therapeuten 443 ff.
Kanon d. A. T. 123
Philo ü. d. Therapeuten 418
Theudas 211 2
Thora, mündliche u. schriftliche 133
Tierdienst, ägyptischer 173
Tobit-Buch, Interesse f. d. Kultus 96
ethische Haltung 111
Partikularismus 112
Almosengaben 119
Engelglaube 324. 325 2
Elternliebe 402
Berührung m. d. Legende vom dankbaren Toten u. d. Achikarlegende 468 f.
Tod, Vernichtung am Ende 264
— s. Hades.
Tote, d. dankbare, Legende 468
Tradition, Verh. z. Schrift 128 ff.
Tschinvat-Brücke 488

Uebersetzung alexandrinische 59
d. Pentateuches 122
Anordnung d. Bücher 124
Inspiration 127
Verwerfung b. d. Rabbinen 128
Uebers. des Aquila 128
aramäische 127
Unzucht, Kardinallaster 401 f.
Uriel, Erzengel 319 f. 322
Urmensch 346 f.

Vaeter s. Patriarchen.
Vater, Gott 355 ff.
im Himmel, der himmlische 308 3. 357
Vaterunser, Vergleich m. d. Schmone E. 307
Vaticanus, Codex, Kanon d. A. T. 124
Verdammnis, ewige 266
Vergeltungsglaube, Dogma 175
Vergil, messian. Hoffnungen 212
Vernichtung der Gottlosen 266
Versammlung, Männer d. grossen 133 f.
Versöhnungstag 157. 180
Ritus 327 2
Vespasian 332
messian. Weissagung 213
Vitellius, Vermeidung d. Durchzugs d. Judaea 193
Vologeses I 457 1

Wächter, Engelname 316

Wage i. Gericht 247
Wagen, Lehre v., s. Maase Merkaba.
Wallfahrten n. Jerusalem 72
Wege, die beiden 263. 394 2
Wege, Schrift ü. d. beiden 394 2
Weisheit 336 ff.
Identifikation m. d. Ges. 87
Verh. zu Spenta Armaiti 490 f.
Weltbrand, Lehre d. Stoa 416
b. Philo 416
Lehre d. eran. Rel. 478 1
d. jüd. Apokalyptik 269. 481
i. d. Antichristlegende 486 f.
Weltperioden b. Daniel u. i. d. eran. Rel. 476 3
Werke, die guten, Begleiter d. Seele 285
Wochengottesdienst 151 2
Wohlthätigkeit s. Almosen, s. Armenpflege.

Xisuthros (Sisithros) Flutmensch, Vergrabung d. Tafeln 465

Yima (Djemschid) d. erste Mensch, Verlust d. Glanzes 462
Salomo 467

Zadaquael (Zidkiel) Erzengel 319 2
Zadok, vermeintliches Schulhaupt d. Sadducaeer 164
Zadok Rabbi (um 70), Gott d. Vater 356
Zadok s. Sadduk.
Zagmukfest, Verb. s. Purim 468 1
Zarathustra, i. d. griech. Tradition 455 f.
Legenden 463
Vertreibung d. Daevas 464
messian. Bedeutung 479
— s. Henoch.
Zauberei, Zauberwesen 332. 334. 452. 460
Zauberschriften, Aussprache d. Jahwe-Namens 304
Zehn-Stämme, Sage 57. 225
Zehnte, der dritte 93
Zeichen d. Frommen u. d. Gottlosen i. Ger. 247
Zeloten 64. 187 1. 204 1
Zöllner u. Sünder 167. 372
Zungenreden 377
Zweigehörnter, Messiasname 219

Verbesserungen und Hinzufügungen.

S. 29 Z. 2—3, u. Z. 4 l. statt Philopator: Philadelphus.

S. 29 1 Z. 3 Philadelphus und dessen Vater Soter.

S. 132 1 Z. 14 ist hinzuzufügen: Pesikta rabbathi 14 b. (Dalman 153).

S. 159 Z. 4 von unten l. Josua ben Gamla.

S. 169 Petit Z. 8 l. statt לעולם ועד: מן העולם und „Berachoth IX 5".

S. 194 1 Z. 7 l. S. 128.

S. 206 Abs. 3 Z. 3 l. statt $\dot{\eta}$: $\ddot{\eta}$.

S. 400 Z. 13 l. S. 119 f.

3945 3

3 2044 069 772 945

The borrower must return this item on or before the last date stamped below. If another user places a recall for this item, the borrower will be notified of the need for an earlier return.

Non-receipt of overdue notices does ***not*** *exempt the borrower from overdue fines.*

Andover-Harvard Theological Library
Cambridge, MA 02138 617-495-5788

Please handle with care.
Thank you for helping to preserve
library collections at Harvard.